T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

OTMAN BABA VELAYETNAMESİ'NDE ALEVİ BEKTAŞİ SEMBOLİZMİ VE MİTOLOJİK UNSURLAR

Yüksek Lisans Tezi

Senem DEMİRELÖZ

İZMİR-2025

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

OTMAN BABA VELAYETNAMESİ'NDE ALEVİ BEKTAŞİ SEMBOLİZMİ VE MİTOLOJİK UNSURLAR

Yüksek Lisans Tezi

Senem DEMİRELÖZ

Danışman: Doç. Dr. Bülent AKIN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Pınar FEDAKAR

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mehmet ERSAL

İZMİR-2025

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Otman Baba Velayetnamesi’nde Mitolojik Unsurlar ve Alevi-Bektaşi Sembolizmi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

21/04/2025

Senem DEMİRELÖZ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

OTMAN BABA VELAYETNAMESİ'NDE ALEVİ-BEKTAŞİ SEMBOLİZMİ VE MİTOLOJİK UNSURLAR

Senem DEMİRELÖZ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Türk kültür ve edebiyatı özelinde kaynağını Alevi inanç sisteminden alan velayetnamelerin önemi birçok disiplince bilinmektedir. Velayetnameler, eren ve evliyaların tarihi ve menkıbevi hayatlarını; mitik, sembolik ve tasavvufi unsurlarla örülü bir biçimde aktaran inanç merkezli metinlerdir. Velayetnameler, barındırdığı bilgiler açısından dil, tarih, edebiyat, folklor gibi disiplinler açısından kıymetli bilgiler içeren eserlerdir. Bu zengin içeriği bakımından velayetnamelerin, halk biliminin ve halk edebiyatının inceleme alanına girmekle beraber disiplinler arası bir araştırma konusu olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmada Türk edebiyatının önemli velayetname metinlerinden biri olan *Otman Baba Velayetnamesi'*nde yer alan mitolojik unsurları; Alevi inanç sisteminde yer alan Bektaşiliğin batıni ve sembolik dili bağlamında incelemeye çalışılmıştır. Bu çerçevede *Otman Baba Velayetnamesi'*nde yer verilen mitolojik unsurlar tespit edilmiş ve Alevi yazın geleneğinin kaynakları referans alınarak sembolik bağlamda halk bilimi disiplini kuram ve yöntemleri çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşilik, Kalenderilik, Halk bilimi, Mitoloji, Velâyetname

ABSTRACT

Master Theis

The Mythological Elements and Alevi-Bektashi Symbolism in

The Otman Baba's Velayetname

Senem DEMİRELÖZ

İzmir Kâtip Çelebi University

Social Sciences Department

Turkish Language and Literature Program

The importance of velayetnames (hagiographies), which take their source from the Alevi belief system in Turkish culture and literature, is known by many disciplines. Velayetnames are faith-centered texts that convey the historical and legendary lives of the saints and awliya in a way that is interwoven with mythical, symbolic and mystical elements. Velayetnames are works that contain valuable information in terms of disciplines such as language, history, literature and folklore. In terms of this rich content, velayetnames are considered to be an interdisciplinary research subject, although they fall within the field of study of folklore and folk literature.

In this study, the mythological elements in Otman Baba's Velayetname, one of the important velayetname texts of Turkish literature, have been analyzed in the context of the superstitious and symbolic language of Bektashism in the Alevi belief system. In this framework, the mythological elements in Otman Baba's Velayetname were identified and analyzed within the framework of the theories and methods of folklore discipline in the symbolic context with reference to the sources of Alevi literary tradition.

Keywords: Alevism, Bektashism, Kalenderism, Folklore, Mythology, Velâyetname.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ ..... İİ

ÖZET ..... İİİ

ABSTRACT ..... İV

İÇİNDEKİLER V

KISALTMALAR X

ÖNSÖZ ..... Xİ

GİRİŞ 1

ÇALIŞMA İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER 2

G.1. KONU VE PROBLEM 2

G.2. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR 3

G.3. ÖNEM VE AMAÇ 3

G.4. YÖNTEM 4

G.5. YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR 5

G.5.1. Otman Baba ve Otman Baba Ocağı Hakkında Yapılmış Kitap ve Kitap Bölümü Çalışmaları 5

G.5.2. Otman Baba ve Otman Baba Ocağı Hakkında Yapılmış Tez Çalışmaları 6

G.5.3. Otman Baba ve Otman Baba Ocağı Hakkında Yapılmış Makale ve Kitap Bölümü Çalışmaları 7

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRK EDEBİYATINDA VELAYETNAME

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 10

1.1.1. Eren 10

1.1.2. Veli ve Evliya 11

1.1.3. Kerâmet ve Veli Kültü 12

1.1.4. Menâkıpnâme ve Velâyetnâme 13

1.2. MENAKIPNAMEDEN VELAYETNAMEYE KAVRAMSAL DÖNÜŞÜM 14
1.3. SÖZDEN YAZIYA ANLATI GELENEĞİ 15
1.3. GELENEĞİN İNŞASINDA VELAYETNAME YAZIMI 18
1.3.1. Velayetnamelerin Sözlü ve Yazılı Kültür Bağlamında İcra ve Üretim Ortamları 20
1.3.2. Alevi İnanç Sistemi Çerçevesinde Velayetnameler 21

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVİ İNANÇ SİSTEMİ BAĞLAMINDA VELAYETNAMELERDE MİTOLOJİ, TASAVVUF VE SEMBOLİZM

2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 27
2.1.1. Arketip 27
2.1.2. Motif 30
2.1.3. Sembol, İmge ve Sembolik İmgelem 30
2.1.4. Mit ve Mitoloji 32
2.1.5. Sufi, Can ve Tasavvuf 34
2.2. MİTLERİN ÖZELLİKLERİ 36
2.2.1. Mit, Motif ve Sembol İlişkisi 38
2.2.2. Mit ve Velayetname İlişkisi 38
2.2.3. Mit ve Tasavvuf İlişkisi 39
2.3. ALEVİ İNANÇ SİSTEMİ ÇERÇEVESİNDE TASAVVUF VE VELAYETNAMELER . 41
2.3.1. Tasavvuf ve Halk Edebiyatı Türleri 42
2.3.2. Tasavvuf ve Menkıbe İlişkisi 44
2.3.3. Velayetnamelerin Tasavvufî Özellikleri 45
2.3.4. Alevi İnanç Sistemi Çerçevesinden Velayetnamelere Bakmak 47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OTMAN BABA VELAYETNAMESİNDEKİ MİTOLOJİK UNSURLARIN ALEVİ BEKTAŞİ SEMBOLİZMİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

3.1. OTMAN BABA'NIN TARİHÎ VE MENKIBEVİ YAŞAMI 51

3.1.1. Otman Baba'nın Tarihi Yaşamı 51

3.1.1.1. Doğum Yeri, Doğum Tarihi ve Ailesi 53

3.1.1.2. Seyahatleri 54

3.1.1.3. Vefatı ve Nasihatleri 54

3.1.1.4. Dergâhı, Mezarı ve Türbesi 57

3.1.1.5. Velayetname'ye Göre Otman Baba'nın Sıfatları ve Lakapları 61

3.1.1.6. Babailerle Olan İlişkileri 62

3.1.2. Otman Baba'nın Menkıbevi Yaşamı 64

3.2. OTMAN BABA'NIN İZİNDEN "OTMAN BABA OCAĞI" 66

3.2.1. Ocak Yapılanması ve Erkanları 73

3.2.2. Ocaktan Süreğe: Otman Baba Ocağı'nın Günümüzdeki Durumu ve Şücâüddin Veli Ocağı ile İlişkileri 74

3.3. "OTMAN BABA VELAYETNAMESİ"NİN GENEL ÖZELLİKLERİ 77

3.3.1. Eserin Nüshaları 77

3.3.1.1. C Nüshası 77

3.3.1.2. AG Nüshası 77

3.3.2. Eserin Yazarı, Yazılış Sebebi ve Tarihi Önemi 78

3.1.3. Eserin Konusu ve Metin Halkaları (Olay Örgüsü) 79

3.1.4. Eserin Anlatım Türü ve Şekilleri 80

3.5. "OTMAN BABA VELAYETNAMESİ"NDE YER ALAN MİTOLOJİK UNSURLARIN TASAVVUFİ VE SEMBOLİK ANALİZİ 83

3.6.1. Tabiat Unsurları 83

3.6.1.1. Dört Element 83

3.6.1.1.1. Su 87

3.6.1.1.2. Toprak 91

3.6.1.3. Tabiat varlıkları *93*
3.6.1.3.1. Gök *93*
3.6.1.3.2. Yıldız *96*
3.6.1.3.3. Evren *99*
3.6.1.3.3. Dağ *101*
3.6.1.3.4. Taş/Kaya *102*
3.6.1.3.5. Ağaç *103*
3.6.1.4. Tabiat Olayları *108*
3.6.1.4.1. Bulut *108*
3.6.1.4.2. Yıldırım/Şâika *110*
3.6.2. Mitolojik Hayvan ve Yaratıklar *113*
3.6.2.1. Aslan *114*
3.6.2.2. At *119*
3.6.2.3. Kurt *121*
3.6.2.3. Simurg *124*
3.6.2.4. Arı/Zenbur *126*
3.6.2.5. Yılan/Şahmaran *127*
3.6.2.7. Ejderha *130*
3.6.3. Olağanüstülükler *136*
3.6.3.1. Olacakları Önceden Bilme *136*
3.6.2.2. Çocuksuzluğu Giderme *141*
3.6.2.3. Ateşte Yanmama *142*
3.6.2.4. Eşyaya Hükmetme *144*
3.6.2.6. Tayyı mekân ve Tayyı Zaman *148*
3.6.3. Renkler *151*
3.6.3.1. Yeşil *151*
3.6.3.2. Kızıl *153*
3.6.3.3. Ak ve Kızıl *154*

3.6.4. Formel Sayılar *155*
3.6.4.1. Üç *156*
3.6.4.2. Yedi *162*
3.6.4.3. On İki *166*
3.6.4.3. Kırk *168*
3.6.5. Alevi Bektaşi İnancına Özgü Tasavvufi Unsurlar *170*
3.6.5.1. Can ve Gönül *170*
3.6.5.2. Nefis Mertebeleri *172*
3.6.5.3. Vahdeti Vücut *175*
3.6.5.4. Hulûl İnancı *179*
3.6.5.5. Tenâsüh 'tan Devriyyeye *180*
3.6.5.6. Kutb (Kutbul Aktab) *182*
3.6.5.7. Semah ve Cem *184*
3.6.5.8. Rehber, Pir, Mürşit *189*
3.6.5.9. Derviş, Abdal, Mürit *192*
3.6.5.10. Zülfikâr *196*

SONUÇ **201**
KAYNAKÇA **205**

KISALTMALAR

bk. : Bakınız

C. : Cilt

çev. : Çeviren

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

İA : İslam Ansiklopedisi

s. : Sayfa

S. : Sayı

vb. : ve benzeri

vd. : ve diğerleri

TDK : Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

ÖNSÖZ

Semboller, birey zihninden toplum zihnine yolculuk ederek ilk biçimlerinden ayrılır ve yeniden anlamlandırılmış soyut bir kavramı ifade eder. Yeniden yüklenen anlam, dış dünyayı algılayışımız ve bilinçaltımızda yer alan etkileşimlerin yarattığı çağrışımlar sonucunda ortaya çıkar. Bireyden topluma sembol; soyut ya da somut bütün varlıkların ve nesnelerin insan ve bağlı bulunduğu toplumun kümülatif zihninde ve kültüründe yarattığı kavram evreninin bir karşılığıdır. Bu yaratım sayesinde yaşam bulan yeni kavram, şeylerin ötesinde bulunanı ve görünmeyeni anlatır.

Sözlü kültürden yazılı kültüre kendini korumayı başarmış birçok sembol grubu gibi mitik ve tasavvufi sembollerle örülü yolun dili ise Alevi inanç sisteminin ezoterik yapısı içinde değerlendirildiğinde "sır dili" olarak karşılık bulur. Alevi inanç sisteminin sır dilini sembolik çerçevede okumak ise sözlü kültürden kaynağını alan edebi geleneğin, yazıya geçirilerek koruduğu, zaman ve mekân ötesine taşıdığı anlatı birikiminin somut bir örneği olan velayetnamelerin kendilerine has yorumunu ortaya çıkarır.

*Otman Baba Velayetnamesi'*nin sembol evreninde sürdürdüğüm bu yolculuğumda -sembolik olarak ifade etmem gerekirse- akademik ve insani anlamda her zaman elini sırtımda hissettiğim, sabrını ve desteğini hiç esirgemeyen; inceleme ve eleştirileriyle tezime katkı sunan kılavuzum, kıymetli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Bülent Akın'a minnet ve teşekkürlerimi sunarım.

Tez konumun belirlenmesinden yazım sürecine kadar birçok aşamada katkısı bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Ersal'a, lisans ders dönemimde beni yetiştiren, geliştiren ve akademik kariyerim için yüreklendiren Prof. Dr. Abdullah Kök ve Doç. Dr. Oğuzhan Karaburgu hocalarıma; yüksek lisans ders döneminde ufkumu açan Prof. Dr. Ömür Ceylan ve Doç. Dr. Ali Osman Abdurrezzak hocalarıma; tez jürim olan Prof. Dr. Pınar Fedakar hocama katkılarından dolayı minnet ve teşekkürlerimi sunarım.

Eğitim yaşamımım boyunca beni her aşamada yüreklendiren ve destekleyen başta annem, babam ve kardeşim olmak üzere aileme; tezimin yazım aşamasında bilgi ve birikimlerini benimle paylaşmayı hiç esirgemeyen Dr. Fatoş Yalçınkaya'ya,

tökezlediğim her durumda ayağı kalkmam için yanımda olan; Antalya, İzmir ve Ankara'da bulunan ve nazarımdaki kıymetlerine sözlerimin yetmeyeceği dostlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Senem DEMİRELÖZ

İzmir-2025

GİRİŞ

"Şahum da rehberüm oldı

Hemân kıblem nûrum oldı

Gani Otman pîrüm oldı

Anun etegin tutdım ben

Muhyiddin Abdal (Durbilmez, 1998, s. 405)"

Orta Asya'dan Anadolu'ya Anadolu'dan da Balkanlar'a uzanan Türk kültür yolunun 15. yüzyıla denk gelen durağında, önemli tarihi ve menkıbevi şahsiyetlerinden biri olarak karşılaştığımız Otman Baba; Anadolu ve Balkanlar'da dervişleriyle gezen, Oğuz dilinde konuşan, erenler ve dervişler arasında "Hüsam Şah", halk arasında "Otman Baba" ismiyle tanınan, seyit soylu olması sebebiyle velayet temsilcisi bir pir, Kalenderi dervişi ve Türkmen babası olarak yerini alır. Alevi inanç sistemi[1] içinde Tanrıyla kurulan bağın başat ögesi olarak nitelendirebileceğimiz vahdeti vücut inancının temsilcisi ve savunucusu olur. Kendisinin vahdeti vücut anlayışını ortaya koyuş tarzı, olağanüstü hâllerinden mevcut kerametleri, veli kültü ve alp-eren tipiyle nitelendirebileceğimiz kahramanlıkları; çevresindeki muhipleri ve

[1] Literatürde alışılagelmiş olan Bektaşilik kavramı yerine şemsiye (hypernym/hipernim) kavram olarak "Alevi" kavramı kullanılmıştır. Yapılan güncel çalışmalar göz önünde tutulduğunda, Otman Baba'nın tarihi şahsiyetinden ve ortaya koyduğu tasavvufi oluşumdan yola çıkarak Babagan Bektaşilik özelinde şemsiye kavram olarak Kalenderiyye kavramı çerçevesinde değerlendirme yapılması gereği duyulmuştur. Bektaşiliğin ilk ocak yapılanması ise Hacı Bektaş Veli kültünü merkeze alan tasavvufi bir ocak yapılanması olarak değerlendirilmektedir. Alevi ocakları içerisinde konumlanan ve Bektaşi olarak adlandırılan Hacı Bektaş Veli ocağından sonra ortaya çıkan ocaklardan birisi olan Otman Baba ocağının tıpkı diğer ocak yapılanmaları gibi *"Yol bir sürek bin bir."* düsturu çerçevesinde kendine özgü farklılıkları vardır. Bu farklılıklar mitik, sembolik ve inanç pratikleri açısından değerlendirildiğinde Alevi inanç sistemi içinde yer aldığı tespit edilmiştir. Alevi kavramının şemsiye kavram olarak değerlendirilmesiyle ilgili adlandırma ve anlamlandırma çalışmaları bağlamında ocak merkezli yapılacak alan araştırmaları ve yöntem önerileri hakkında bk. (Ersal, 2016, s. 260-276); (Ersal, 2016); (Akın, 2020b); (Akın, 2020a).

dervişleri etkiler. Hulûl ve tenasüh inancının bir nişanesi olarak dervişleriyle ya da yalnız gerçekleştirdiği yolculuklarında mekânsızdır. Mürşidi olduğu dervişleri, çağdaşları, Kalenderî, Hurufi, Bektaşi, Türkmen, Yörük muhipler gibi birçok kişi ve topluluk kendisinin tanımıyla onu *kutb'ul aktab* olarak takip eder. Saç, kaş, bıyık ve sakalını kazımış olmak suretiyle çardarb gezen, üzerine basit bir çul giyen başka bir giysi giymeyen, yarı çıplak görünümlü bir kaçgın olarak tipik bir Kalenderi dervişidir. Otman Baba'nın "Siz benim Hasan ve Hüseyinlerimsiniz." diye tanımladığı ve kendisinin yaşam yolculuğuna şahitlik eden dervişlerinden biri olan Küçük Abdal'ın anılarıyla örülü anlatı geleneğiyle oluşmuş zihin evreninden çıkıp kaleme alınan velayetname sayesinde; 15. yüzyılın Balkanlarına, Otman Baba'nın tarihi ve menkıbevi yaşamına, İslam'ı tasavvufi evrende yorumladığı ve Hurufilikle beslendiği anlaşılan vahdeti vücuttan vahdeti mevcuda oluşturulmuş inanç felsefesine, enelhak davasına; dönemin dinî, tarihi, kültürel ve sosyal yaşamına ulaşırız.

ÇALIŞMA İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

G.1. KONU VE PROBLEM

Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşadığını bildiğimiz bir Kalenderî şeyhi olan Otman Baba, Anadolu'dan Balkanlar'a çok geniş bir coğrafyada dervişleriyle gezerek vahdeti vücut inancını savunmuştur. Önemli bir tarihi şahsiyet ve kolonizatör bir derviş olması, vahdeti vücut anlayışını kendine has üslubuyla ortaya koyması nedeniyle oldukça ilgi çekici ve farklı bir Velayetname olan *Otman Baba Velayetnamesi'*ndeki sembolik ve mitik unsurların halk bilimi kuram ve yöntemleriyle mitolojik ve sembolik açıdan yorumlanması tezin konusunu oluşturmaktadır.

*Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'*nden sonra en hacimli velayetname olarak karşılaştığımız *Otman Baba Velayetnamesi'*nin; mitolojik, kültürel, sembolik, dini ve tasavvufi unsurlar çerçevesinde tarihi bir kaynak olması dolayısıyla oldukça zengin olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda tespit edilen iki nüsha üzerinden latinize edilerek yapılmış metin merkezli çalışmalardan hareketle; dini inançlar, dini ve mitolojik şahsiyetler, mitolojik ve efsanevi muhitler, mitolojik hayvan ve yaratıklar, mitolojik ve efsanevi bitkiler, formel sayılar ve renkler ve diğer çeşitli mitolojik unsurlar; Otman Baba'nın kerametleri bağlamında sembolik unsurlar, tespit edilip Alevilik inanç

sisteminin ezoterik yapısı içerisinde gizlenen ve anlamlandırılamayan bazı temel kavram ve terimler, Alevilikteki "sır dili" (Akın, 2020b) merkeze alınarak sembolik çerçevede yorumlanmaya çalışılacaktır.

G.2. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Türk edebiyatında oldukça önemli bir yere sahip olan *Otman Baba Velayetnamesi'*ni konu edinen bu çalışmanın kapsamını, Velayetname metni ve metnin içerdiği mitolojik ve tasavvufî unsurların tespiti oluşturmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın evreni Alevi ve Bektaşi Velayetnameleri iken örneklemini ise *Otman Baba Velayetnamesi* oluşturmuştur. Bu çerçevede, *Otman Baba Velayetnamesi'*nde yer alan Türk mitolojisine ait unsurlar Alevi inanç sembolizmi bağlamında incelenecektir. Dolayısıyla çalışmanın kapsamı şimdiye kadar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesin'den sonra en hacimli velayetname metni olan *Otman Baba Velayetnamesi'*nin tamamını içermektedir. Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül tarafından latinize edilmiş ve tenkitli metin olarak yayımlanmış *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)* adlı çalışmadan istifade edilmiştir.

G.3. ÖNEM VE AMAÇ

Türk kültür ve edebiyatında velayetnamelerin oldukça önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Velayetnameler, eren ve evliyaların menkıbevi hayatlarına; mitik, sembolik ve tasavvufi unsurlarla örülü bir biçimde aktaran inanç merkezli metinlerdir. Menakıpnameler muhtevası bakımından dil, tarih, edebiyat gibi disiplinlerce değerli bilgiler sunan eserlerdir. Bu zengin içeriği bakımından menakıpnamelerin, halk biliminin ve halk edebiyatının inceleme alanına girmekle beraber disiplinler arası bir araştırma konusu olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmanın amacı da Türk edebiyatının önemli velayetname metinlerinden biri olan *Otman Baba Velayetnamesi'*nde yer alan mitolojik unsurları Alevi inanç sisteminde yer alan Bektaşiliğin batıni ve sembolik dili bağlamında incelemektir. Bu çerçevede *Otman Baba Velayetnamesi'*nde yer verilen Türk mitolojisine ait unsurlar tespit edilecek ve Alevi yazın geleneğinin kaynakları ile mitolojik bağlamda yerli ve tarihi temellendirmelerle Türk mitolojisi referans gösterilerek sembolik bağlamda halk

bilimi disiplini kuram ve yöntemleri çerçevesinde incelenecektir. Bu vesileyle Alevi inanç sisteminin ezoterik yapısı içerisinde gizlenen ve anlamlandırılamayan bazı temel kavram ve terimlerin velayetname metinlerine yansıması ve sır dili bağlamında sembolik okuması *Otman Baba Velayetnamesi* örnekleminde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

G.4. YÖNTEM

Çalışma halk bilimi yöntem, teknik ve kuramları bağlamında ele alınacaktır. Bu doğrultuda metin merkezli olarak yapılacak çalışmada; metin merkezli kuramsal yaklaşımlar (Çobanoğlu, 2005, s. 127) çerçevesinde psikoanalitik kuram (Oğuz, 2011, s. 74-78), karşılaştırmalı halkbilimi kuramı, mit-ritüelist halk bilimi kuramı (Çobanoğlu, 2005, s. 177), yapısalcı kuram ve yöntem olarak kahramanın biyografisini çözümleyen yapısal yöntem (Oğuz, 2011), tarihi coğrafi fin kuramı (Oğuz, 2011, s. 61-74)[2] ve teolojik hermenötik (Özcan Z. , 2000, s. 8-19) bağlamda, tasavvufî sembolik okuma yöntem ve yaklaşımlarından istifade edilecektir[3].

Bu çerçevede, Otman Baba Velayetnamesi'nde tespit edilen mitolojik unsurlar ortaya konulacak ve bu unsurların gerek Türk mitolojisindeki karşılığı gerekse de Alevi inanç sistemi içinde yer alan Bektaşilik'teki durumu karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Yine metinde yer alan ritüel unsurlarının Alevi ve Bektaşi geleneğindeki yansımaları tespit edilecek ve mit-ritüel ilişkisi bağlamında analiz edilecektir. Alevi ve Bektaşi inancı içerisinde tasavvufi olarak sembolik anlamlar kazanmış unsurların *Otman Baba Velayetnamesi'*nde ele alınış biçimi karşılaştırmalı olarak incelendikten sonra bu unsurların Aleviliğin ezoterik yapısı yani sır dili göz önünde bulundurularak sembolik okumalarının yapılması sağlanacaktır.

[2] Tarihi-Coğrafi Fin Kuramı çerçevesinde yapılan araştırmada Axel Olric'in 1909'da kaleme aldığı "Epik Yasalar Teorisi" adını verdiği on beş adet kuraldan oluşan epik yasalarından istifade edilmiştir. Olric tanıdık gelme fikrinden yola çıkarak halk anlatılarını "sage (anlatı)" adı altında toplayarak tanımlar. Mit, kahramanlık destanları, türkü ve efsaneleri kapsadığını belirtir. Olric'e göre anlatının bu türleri kapsadığı göz önünde tutulduğunda *Otman Baba Velayetnamesi* metninde ise baştan sona tespit edilen yineleme, kalıplaştırma, büyük tablo sahneleri, epik birlik, ideal epik birlik ve dikkati baş kahramanın üzerinde toplama gibi kurallardan metnin bağlam merkezi göz önünde tutularak istifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: (Oğuz, 2011, s. 61-67); (Çobanoğlu, 1999, s. 138-159); (Çobanoğlu, 1996, s. 202-209); (Ekici M. , 2005, s. 74-77).

[3] Metin merkezli halk bilimi kuramı, karşılaştırmalı halkbilimi kuramı, mit-ritüelist halk bilimi kuramı ve teolojik hermenötik kuram ve inceleme yöntemleri için bk: (Çobanoğlu, 1999); (Oğuz & Gürçayır, 2005); (Ekici M. , 2013); (Oğuz, 2011, s. 58-83); (Özcan Z. , 2000, s. 8-19).

G.5. YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Otman Baba'nın yaşamı, tarihi ve menkıbevi şahsiyeti ve velâyetnamesi ile Otman Babalıların ocak yapılanması ve dini pratikleri hakkında kitap, kitap bölümü, tez ve makale olmak üzere çeşitli metin yayınları yapılmıştır[4]. Aşağıda değinilen çalışmalar literatür özeti olarak değerlendirilebilir.

G.5.1. Otman Baba ve Otman Baba Ocağı Hakkında Yapılmış Kitap ve Kitap Bölümü Çalışmaları

Bu yayınlardan kitap mahiyetinde olanların ilki, Şevki Koca[5] tarafından kaleme alınan *Otman Baba Vilâyetnamesi Vilâyetname-i Şâhî Gö'çek Abdal* adlı eserdir. Şevki Koca bu eserin *Kahire-Magaravi'de bulunan Kaygusuz Abdal Dergâhı'nın son postnişini Ahmet Sırrı Dedebaba* tarafından babası Turgut Koca'ya verildiğini ve Turgut Koca'nın nüshayı latinize ettiğini kendisi de bu nüshayı yayımladığını aktarır (Koca, 2002, s. 20). 2002 yılında yayımlanmış eserin giriş bölümü Otman Baba hakkında o zamana kadar yapılmış çalışmalar açısından kılavuz niteliğindedir. Koca çalışmasını bablara göre altmış sekiz bölümden oluşturmuştur. Ayrıca Koca bab başlıklarının bulunduğu bir içindekiler listesine yer vermiştir.

Kitap mahiyetinde yapılan ve ilk akademik tenkitli metin özelliğine sahip olan *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)* adlı eser ise 2007 yılında Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül tarafından yayımlanmıştır. *Otman Baba Velayetnamesi'*nin tespit edilen iki nüshası bu eserde tenkitli olarak verilmiştir. Bu nüshalar; Cebeci İl Halk Kütüphanesi 495 numaraya kayıtlı nüshası ile Bektaş Veli Külliyesi'nde bulunan bulunup Ankara Genel Kütüphanesi 643 numaraya kaydedilen ve her ikisi de Millî Kütüphane'ye gönderilen nüshadır (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. XV). Kılıç, Arslan ve Bülbül'ün; iki nüshayı tenkit ettikleri çalışma, "*Önsöz, Giriş, Metinler, Sözlük, Dizin I (Giriş), Dizin II (Metin)*" adında altı bölümden oluşturulmuştur. Nüshaların tenkitli okumalarına yer verilen çalışma sayesinde her iki

[4] Bu başlığın açılmasındaki temel amaç bundan sonra Otman Baba hakkında yapılacak olan çalışmalar için bibliyografya denemesi niteliğinde bir bölüm oluşturmaktır. Ayrıca bölümde geçen tüm çalışmalar titizlikle incelenmiştir.

[5] Bektaşi dedebabalarından Şevki Koca hakkında bilgi için kendisinin kaleme aldığı ve vefatından sonra yayımlanan *Bektaşilik ve Bektaşi Dergahları* adlı eserin ön sözünde çeşitli yazarlar tarafından yazılmış yer yer anı değerinde bilgiler mevcuttur (Aydın A. , 2005).

nüshada yer alan farklılıkların ortaya çıkarılmış ve önceki çalışmalarda yapılan okuma hataları da bu sayede en aza indirilmeye çalışılmıştır. Eserde, metinde geçen kelimelerden oluşturulmuş bir sözlüğe yer verilmiştir. Ayrıca "Giriş" ve "Metin" başlıklarıyla oluşturulmuş iki dizin mevcuttur. Ancak hususi olarak bab başlıklarından oluşturulmuş bir içindekiler listesi çalışmaya dahil edilmemiştir.

Son kitap mahiyetindeki çalışma ise 2021 yılında Otman Baba'nın Babaeski'deki post Babası Hayati Dağlıoğlu tarafından yayımlanmış olan *Kutb-ul Âlem Hüssem Şah Gani Otman Baba ve Erkânı* adlı eserdir (Dağlıoğlu, 2021). Eser, Otman Baba süreği çerçevesinde hazırlanmış bir erkânnâmedir[6]. Bu eserde Otman Baba Ocağı çerçevesinde; Otman Baba'nın tarihi ve menkıbevi yaşamı, Alevi inanç sistemi, Alevilikle ilgili sembolik kavramlar ve formel sayılar, Türkler' de Alevilik, Türkçe ile ibadet, Kur'an-ı Kerim çerçevesinde Ehl-i Beyt ile ilgili kavramlar, Kalenderilik, Bektaşilik, Balkanlar'daki ocak sürekleri ve bu ocak süreklerinin erkanlarının dayandığı kaynaklar, cem ibadeti ve cem ibadetinde yer alan hizmetler, dini bayramlar ve önemli dini günler; halk inançları çerçevesinde ele alına çeşitli dini pratikler ve ritüeller, doğum, sünnet ve nikah gibi geçiş dönemlerinde yer alan erkanlar, Hacı Bektaş Veli felsefesi, çeşitli sohbetlerden sorular ve güncel sosyolojik konular ele alınmıştır.

G.5.2. Otman Baba ve Otman Baba Ocağı Hakkında Yapılmış Tez Çalışmaları

Otman Baba hakkında yapılan çalışmalardan yüksek lisans tezi mahiyetinde olanların ilki, Yunus Yalçın tarafından 2008'de yayımlanan *Türk Edebiyatında Velayetnameler ve Otman Baba Velayetnamesi'*dir (Yalçın, 2008). Bu tez çalışmasında *Otman Baba Velayetnamesi'*nin 495 numarayla Cebeci İl Halk Kütüphanesi'ne kayıtlı nüshası ile Ankara Genel Kütüphanesi'nde bulunan 643 numaralı nüshaları, tenkitli metin olarak Osmanlı Türkçesinden Latinize edilerek

[6] Erkanname: Alevi inanç sisteminde son derece önemli olduğu bilinen yazılı kaynaklardan birisi erkannamelerdir. Ocak merkezli olarak teşekkül eden inanç sisteminde erkân ve âdâb gibi pek çok dini-ritüel ve bunlara bağlı uygulamaların, o ocağın mensubu pir, mürşit, rehber, dede ya da baba kimseleri tarafından ocak mensubu ya da taliplerine öğretilmesi ve sonraki nesillere aktarılması için yazılmış eserlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk: (Tur, 2012); (Özcan H. , 2001); (Gümüşoğlu & Yıldırım, 2006); (Teber, Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânnâmesi, 2013); (Teber, 2009, s. 359-371) (Kolektif, 2012).

incelenmiştir. Bir diğer çalışma Gökhan Yurtoğlu'nun 2012 yılında tarihi bir kaynak olarak *Otman Baba Velayetnamesi'*ni incelediği *XV. Yüzyılda Rumeli'de Heterodoks Bir Türk Sûfîsi: Otman Baba ve Velayetnamesi'*dir (Yurtoğlu, 2012). 2019 yılında ise Ayşe Begüm Gürkan'ın kaleme aldığı *The Religious and Political Perception of a 15th Century Abdâl, Otman Baba According to His Walâyatnâma (Bir 15.yüzyıl Abdalı Olan Otman Baba'nın Velayetnamesine Göre Dini ve Siyasi Görüşleri)* adlı çalışma ise tarihçi bakış açısıyla Otman Baba'nın merkezi otoriteyle ilişkilerini incelemiştir (Gürkan, 2019). Bir diğer yüksek lisans tezi mahiyetindeki çalışma Merve Çavuş'un Musahipsiz Otman Babalılar'ın inanç pratiklerini kaleme aldığı *Türkiye'de Musahipsiz Otman Babalılarda Ritüeller'*dir (Çavuş, 2022). Son olarak 2022 yılında Çiğdem Abda'nın kaleme aldığı ve Otman Babalılar'ın cemlerinde icra edilen deyiş ve semahların müzikal açıdan incelediği *Otman Baba Süreği Cemlerinde İcra Edilen Nefes ve Semahların Tespiti ve Değerlendirilmesi Köşençifliği Köyü ve Türkgücü Köyü örneği* adlı çalışma bulunmaktadır (Abda, 2022).

G.5.3. Otman Baba ve Otman Baba Ocağı Hakkında Yapılmış Makale ve Kitap Bölümü Çalışmaları

Otman Baba ve Otman Baba Ocağı hakkında yapıldığı tespit edilen kitap bölümü ve makale çalışmaları kronolojik sıraya alınarak düzenlenmiş olup künyeleri aşağıda sıralanmıştır.

1. İnalcık, Halil, "Dervish and sultan: an analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi". Manifestations *of sainthood in Islam. G. M. Smith & C. W. Ernst (eds.),* pp. 209-223, Isis Press, İstanbul, 1993.
2. Bayram Durbilmez, "Muhyiddin Abdal'a göre Hacı Bektaş ve Otman Baba", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri*, 22-24 Ekim, Ankara, 1999.
3. Nevena Gramatikova, "Otman Baba- One of the Spiritual Patrons of Islamic Heterodoxy in Bulgarian Lands", *Etudes Balkanıques*, Sofia, (2002), Sayı 3, s. 71-102
4. Kemal Üçüncü, "Sözlü Kültür / Tarih Bağlamında Edebî Bir Metin Olarak Otman Baba Vilâyetnâmesi", *Bilig*, Kış / 2004, sayı 28: s.1-29.

5. Ayşe Kayapınar, Levent Kayapınar, “Balkanlarda Karıştırılan İki Bektaşi Zaviyesi: XV-XVI. Yüzyılda Osman Baba ve Otman Baba Tekkeleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yaz 2010/Sayı 55 s. 97-128.
6. Gökhan Yurtoğlu, “Otman Baba’nın Tarikatına Dair”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış 2016/Sayı 80 s. 137-149.
7. Ali Tanrıverdi, “Otman Baba ve Tarihsel Fonksiyonu Üzerine Bir Değerlendirme”, *SOBİDER (Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science)*, Yıl: 5, Sayı: 19, Ocak 2018, s. 541-551.
8. Mustafa Alkan, Gökhan Yurtoğlu, “Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Otman Baba: Otman Baba Kimdir?”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı,* s.47-65.
9. Huriye Emen, “Velayetnamesi Olan Şeyh Osman Baba mı Otman Baba mı?”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bahar 2020/Sayı 93 s. 267-276.
10. Çiğdem Abda, Sertan Demir, “Rumeli Yöresi Otman Baba Süreğindeki Turnalar Semahı: Köşençiftliği ve Türkgücü Yerleşim Yeri Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz 2021/Sayı 99 s. 37-55.
11. Begüm Gürkan, “Otman Baba: The Qalandarī Murshid of Mehmed II”, *Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli- Haji Bektashi Veli in Seven Climates and Four Directions*, Editörler Ahmet Taşğın, vd. Sota Yayınları, Hollanda, 2022, s. 123-149.
12. Haşim Şahin, Dervişler ve Sufi Çevreler Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022, s. 196-206.
13. Murat Küçük, “Pir Sultan Balkanlarda: Otman Baba Süreğinde Pir Sultan Abdal Nefeslerinin Anlamı Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bahar 2022/Sayı 101 s. 117-150.
14. Meltem Ösün vd., “Timur ve İrfanın İki Yüzü: Timur’un Rum Diyarı Şeyhlerinden Otman Baba ve Şeyh Bedreddin ile Bağlantısı”, *Edeb Erkan*, 2/2022, 71-80.
15. Hulusi Yılmaz, Merve Çavuş, “Musahipsiz Otman Babalılarda Kimlik Mücadelesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2022-Sayı: 102, s. 235-252.

16. Murat Hanilçe, İsmail Turan, “15. Yüzyılda Birer Seyyah Olarak Dervişler ve Birer Seyahatname Olarak Menakıpnameler-Velayetnameler: Kaygusuz Abdal ve Otman Baba Örnekleri”, *Mavi Atlas*, Cilt 11 Sayı 1, 2023, s. 37-53.

BİRİNCİ BÖLÜM
TÜRK EDEBİYATINDA VELAYETNAME

1.1. Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde velayetnamelerin ana konusunu oluşturan veli kültü ve kerametleri anlayışı çerçevesinde eren, evliya, veli, veli kültü, keramet, velâyet, menkıbe, menakıpname ve velayetname kavramlarına genel bir bakış sunulacak ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkileri açıklanmaya çalışılacaktır.

1.1.1. Eren

"Eren", *Güncel Türkçe Sözlük'*te "ermiş" olarak karşılık bulur. Ermiş sözcüğü ise manevi olgunluk seviyesine ulaşmış, halk arasında Tanrı'nın sevgili bir kulu olarak kabul edilen ve kerametleriyle tanınan olağanüstü kişiyi ifade eder. Aynı zamanda, "aziz", "evliya", "veli" ve "veliyullah", "ricâlü'l-gayb", "derviş", "torlak" gibi terimlerle Arapça'da "recül", "fetâ", "âdem"; Farsça'daki "merd", "civânmerd" gibi kelimelerle eş anlamlı olarak kullanılır. Bu tanım, ermiş kişilerin sadece manevi olgunluğu değil, aynı zamanda toplumdaki etkilerini ve rehberlik rollerini de vurgular. Tasavvufta "ermiş" veya "eren", nefsini terbiye ederek hakikate ulaşan ve Tanrı'ya yakınlık makamına erişen bireyler için kullanılan bir kavramdır. Bu kişiler, halk arasında bilgelikleri, tevazuları ve manevi rehberlikleriyle saygı görürler. (Uludağ, 1995, s. 294-295).

Tasavvufî literatürde eren kelimesi ayrıca "ricâlü'l-gayb" olarak belirtilir. "Ricâlü'l-gayb" gizli ve âşikâr bir manevi topluluğu temsil eder ve "gayb erenleri" anlamına gelir. Bu terim, Tanrı'nın seçkin kullarını ve görünmeyen âlemdeki ruhani görevlerini yerine getiren velileri ifade eder. Farsça'da bu kavram, "merdân-ı gayb" veya "merdân-ı Hudâ" şeklinde adlandırılırken, Türkçe'de ise "gayb erenleri", "üçler, yediler, kırklar" gibi ifadelerle karşılık bulur. Arapça'da ise ricâlü'l-gayb için

"mestûrûn", "mektûmûn", ve "ahfiyâ" (örtülü, gizli, saklı) gibi isimler kullanılır (Uludağ, 2008 , s. 81-83).

Alevi inanç sistematiğinde "gerçeklerin sırrına eren, ulaşan" anlamında kullanılan "eren" kelimesi, Alevi inancına mensup kimselerle birlikte oldukları mekân ve ortamlarda birbirlerine hitap etmek adına bu sözcüğü tekil ya da çoğul olmak suretiyle "eren, erenler" olarak kullanır (Çağlayan, 2014, s. 64-65).

1.1.2. Veli ve Evliya

Veli, Arapça işi üzerine alan "idare eden" ile "yardım eden, koruyan" anlamında velâyet (vilâyet) kökünden türeyen velî; "yardımcı, dost" anlamında Tanrı'yla yakınlaşmış, Allah dostu, velayet aşamasına yani makamına ulaşmış, yüce insan (Çağlayan, 2014, s. 220) gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an'ı Kerîm'de velî kelimesi, yirmiyi aşkın ayette Tanrı'ya nispet edilerek, Tanrı'nın müminlerin dostu ve koruyucusu olduğu vurgulanır. Peygamberlerin ve müminlerin Tanrı'yı velî olarak kabul ettikleri de bu ayetlerde belirtilmiştir. Bu bağlamda, velî kelimesi, Tanrı'nın müminlere karşı rehberlik eden, yardım eden ve koruyan sıfatlarını içerir (Uludağ, "Velî", 2013, s. 25-28).

"Esmâ-i Hüsnâ (Topaloğlu, 1995, s. 404-418)" olarak Tanrı'ya nispet edilen güzel isimlerden birisi olan "Velî" ismi, Tanrı'nın kullarına olan şefkatini, sevgisini ve onların hayatlarını kolaylaştıran yardımını ve onların her türlü sıkıntısında yanlarında olduğunu vurgular. Ayrıca, "El-Velî" ismi anıldığında, kişinin Tanrı'ya olan bağlılığı ve güveni pekişir. Bu isim, Tanrı'nın kullarına olan dostluğunu ve onların manevi rehberliğini ifade eden güçlü bir anlam taşır. Velî kelimesinin yanında bazı ayetlerde "nasîr (yardımcı)" ve "şefî, vâkî (koruyan)" gibi sıfatlar da kullanılmıştır. *Kur'an'ı Kerim*'de aynı kökten türeyen "mevlâ" kelimesi ile "zât-ı ilâhi" olarak belirtilen Tanrı'ya nispet edilmektedir. Bu terimin temelini oluşturan "velâyet" ise Tanrı'ya yakınlık, dost edinmek gibi anlamlarla ilişkilendirilir. Dilimizde "velayet" kelimesi, "Tanrı'ya yakınlaşmış, seçkin kul, Allah dostu" anlamlarını kazanır. Arapçadaki "velî" kelimesinin çoğulu olan "evliya" ise Türkçe'ye tekil hâlde geçmekte ve kullanılmaktadır. Bu terimler hem isim hem de sıfat olarak kullanılabilirken, sözlüklerde genellikle "ermiş" karşılığı yer almaktadır. (Uludağ, 2013, s. 25-28).

Güncel Türkçe Sözlük "ermiş" terimini; halk tarafından Tanrı'nın sevgilisi olan, davranışları ve üstün nitelikleriyle öne çıkan ve çeşitli kerametler gösterdiğine inanılan kimse şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca bu kavram, "eren, aziz, evliya, veli, veliyullah, ricâlullah" ifadeleriyle eş ve yakın anlam bağlamında ilişkilendirilir. "Velî" kelimesine karşılık olarak verilen "ermiş" terimine bakıldığında ise "eren" kelimesiyle eş anlamlı olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra "eren," olağanüstü sezgileriyle bazı gerçekleri görebildiği düşünülen kişiler için kullanılmaktadır.

1.1.3. Kerâmet ve Veli Kültü

Keramet erenlerden ortaya çıkan olağanüstü hâllerdir. Sufiler bu hâlleri dünya ve kutsal bilgiye ait olma üzere ikiye ayırır. "Kerâmet-i kevniyye" olarak tanımlanan dünya bilgisi geçicidir ve bu bilgilere önem verilmez. Kutsal bilgiyi tanımlayan" kerâmet-i ilmiyye" ise geçici olmayan asıl bilgilerdir (Çağlayan, 2014, s. 117).

Bir halkın kültür, medeniyet ve inanç inşası söz konusu olduğunda kült kavramı ortaya çıkar. Tanrısal özden aracı varlık olan efsanevi kişilere, mite, doğaya, nesnelere geçen ve o halkın kutsalını karşılayan kült kavramı; merkeze alınan tanrısal tasavvur karşısında sembolik ve dolayısıyla ritüelik bir bakış açısı geliştirmenin ve tanrıyla iletişim kurmanın da aracı olan inançsal bir fenomen olarak ifade edilebilir.

"Dini lider, veli, aziz, eren, evliya, şah, pir, dede" ya da "babalar"ın kısacası kutsiyet atfıyla çağında ya da sonraki yıllarda manevi değer ve saygınlık kazanmış yol ulularının yaşamı etrafında ise "kutsal kişi kültü" ortaya çıkmıştır. Kült türlerinden biri olarak nitelendirebileceğimiz bu kavram ise Türk halk inançları çerçevesinde ve özellikle İslamiyet sonrasında "veli kültü" olarak karşılık bulur. Peygamber soyundan geldiğine inanılması dolayısıyla seyit olarak da tanımlanan veliler, keramet diye tabir edilen olağanüstülükler göstermesi sonucu tanrısal varlıkla kurulan manevi temasın peygamberden sonraki temsilcisidir. Peygamberin taşıdığı tanrısal bilgiyi tebliğ etmede aracı olarak kullandığı olağanüstülüklerin toplandığı mucize kavramından farklı olarak keramet kavramı; velayeti temsil eden velinin manevi gücünü ortaya çıkarması ve Allah dostu bir şahsiyet olmasına delil olması bakımından ait olduğu toplum içinde işlev kazanır.

Manevi gücünü kanıtlayan ve Allah dostu olduğu anlaşılan velinin manevi rehberliği, işte bu toplum karşısında saygın bir mertebeye erişir. Bu bağlamda toplumun dini ve ahlaki değerleriyle özdeşleşen ve gösterdiği keramet ya da kerametler sayesinde manevi rehberlik eden velinin değeri artar. Bu artı değer velinin etrafında oluşan çeşitli inanç pratiklerini ortaya çıkarır. Temelde velinin etrafında ortaya çıkan bu inanç pratikleri çeşitli ritüellere dönüşür. Manevi tatminiyle haz alan toplum, kutsal bilginin bir emaresi olarak gördüğü veliden beslenerek ve söz konusu veliyi velayet temsilcisi olması bakımıyla da rol model alır.

1.1.4. Menâkıpnâme ve Velâyetnâme

Tarih sahnesinde yerini almış tasavvuf ve din büyüklerinin hayatlarını; ansiklopedi, bibliyografya, tezkire[7], tabakat[8], antoloji/muhtarat[9], ensab[10] ve künye kitapları, biyografi, monografi, otografi, menakıpname, velayetname, tomar ya da diğer adıyla silsilename[11], icazetname[12], seyahatname gibi çok çeşitli kaynaklardan bilgi ediniriz.

[7] "Tezkire"; Arapça "zikr", anmak kökünden oluşturulmuş, "hatırlamaya vesile olan" anlamında kullanılan bir kelimedir. Edebiyat terim olarak ise eski dönemlerde kaleme alınan antolojik ve biyografik eserleri ifade eder. Birçok bilim alanında yetişmiş şair ve alim kimselerin biyografilerinin anlatıldığı bu eserler Arapça "tabakat" olarak adlandırılır. Fars edebiyatında yazılan bu tabakatlara ise "tezkire" denilmiştir. Türk edebiyatında da kullanılan "tezkire terimi günümüzde biyografik/antolojik sözlüklerle benzer özellikler taşımaktadır. Ferîdüddin Attâr'ın 1220'de yazdığı, *Tezkiretü'l-evliyâ* adlı eser bu türün ilk örnekleri arasında gösterilmiştir (Öz T. , 2012, s. 68-69); (Uzun, 2012, s. 69-73).

[8] "Tabakat"; "Sözlükte "derece, mertebe, sınıf, zümre" anlamlarına gelen ve "tabk" kökünden türetilmiş, Arapça'dan dilimize geçmiş bir kelimedir. İslâmi gelenekte filozof, sanatçı, sufî gibi kimseleri nitelendirmek için kullanılmıştır; (Birışık, 2010 , s. 290-291); (Efendioğlu, 2010 , s. 291-292).

[9] Arapça'dan dilimize geçen ve kökü "muhtar" olan kelime belirli ölçülerin ışığında seçilmiş şiirler anlamına gelmektedir (Topuzoğlu, 2020, s. 55-56).

[10] "Ensâb"; Arapça "soy" anlamında kullanılan "neseb" kelimesinin çoğuludur ve Arap kabilelerinin akrabalık bağını belirtmek için kullanılır. Araplarda ayrıca nesep bilgisi (ilmü'l-ensâb) donanımına sahip kimselere "nessab" ya da "nessabe" denir (Fayda, 1995 , s. 244-249).

[11] "Silsilename" Arapça "silsile" genel anlamıyla "derecelenme" anlamında kullanılan tasavvufi bir terimdir. Tasavvufta bir tarikata icazet veren şeyhin ya da şeyhlerin isimlerinin yazılı olduğu belgelere ise "silsilename" denir. Tasavvufta ilk tarikat silsilesinin Hz. Muhammed ile başladığı kabul edilir. Örneğin Hz. Ali'ye kadar ulaşan silsile sahibi tarikata "Aleviyye" denir. "Hacegan" ve "Nakşibendiyye" hariç diğer tarikatların silsilelerinin Hz. Ali'ye dayandırdığı bilinmektedir (Tosun, 2009 , s. 206-207).

[12] "İcazet"; Arapça "cevz" kökünden gelen ve "onay verme" anlamında kullanılan bir kelime olup genel manasıyla bir alimin ilmini öğrencisine vermesi ya da bu ilmi o öğrencinin kullanımı için izin verme anlamında kullanılan bir terimdir. Özellikle hadis rivayet etme hususunda ortaya çıkmış ve bu konuda yetki verme belgesi olarak kullanılan "icazetname" ise çeşitli sanat, meslek ve ilim alanlarında da muktedir olan kimseler için verilmiştir (Akpınar, 2000 , s. 393-400)

Çalışmamızın konusunu oluşturan kaynaklardan birisi olan menakıpname, tasavvufî gelenek içerisinde şekillenen, velilerin hayat hikâyelerini, kerametlerini, ahlaki ve manevi yönlerini anlatan biyografik-menkıbevi eserlerdir. "Menkabe/menkıbe/menakıb" gibi ifadelerle karşımıza çıkan ve menkıbe şeklinde galatı meşhur olmuş kavramı veli kimselerin kerametlerinin anlatıldığı hikayeler olarak tanımlayabiliriz. Abdurrahman Güzel, *Dini Tasavvufi Türk Edebiyatı* adlı kaynak eserde terimsel olarak menakıbın tanımını din büyüklerinin hayatları etrafında gelişen olağanüstü hâllerin anlatıldığı hikâyeler olarak ifade eder. Menakıpnamenin tanımı ise imamlar, tarikat liderleri gibi dini ve milli kahraman kimselerin, biyografileri ile olağanüstü hâllerini anlama ve bilme isteğinden ortaya çıkan manzum ve mensur eserler olarak açıklar (Güzel, 2001, s. 211-212).

Menakıpnameler, içerik bakımından Türk destan geleneğiyle benzerlikler taşır. Özellikle olağanüstü doğum sahneleri, keramet anlatıları, gaybî yardımlar ve veli figürlerinin idealize edilmesi gibi unsurlar bu türün başlıca özellikleri arasında yer alır. Bu benzerlikler, özellikle Bektaşî menakıpnamelerinde daha belirgin bir şekilde görülür.

1.2. Menakıpnameden Velayetnameye Kavramsal Dönüşüm

"Menkıbe", Arapça kökenli bir terim olup "nakledilen olay" anlamına gelir ve İslam kültüründe özellikle peygamberler, sahabeler, evliyalar ve sûfîler hakkında anlatılan olağanüstü, ibret verici hikâyeleri ifade eder. Menkıbeler genellikle sözlü kültüre ait, anonim ve serbest yapılı anlatılar olup, bireysel olarak dilden dile aktarılan kısa hikâyeler şeklinde varlık gösterir. Bu anlatılar halk arasında velilerin kutsallığını, manevi derecelerini ve kerametlerini yaygınlaştırmak amacıyla işlev görür (Şahin H. , 2004, s. 112-114).

Buna karşılık "velayetname", daha derli toplu, yazıya geçirilmiş ve belirli bir velinin hayatına odaklanan sistematik menkıbe derlemeleridir. "Velayet" terimi bir sufinin Tanrı katındaki dostluk makamını (velilik) ifade ederken, "velâyetname" bu makama ulaşan bir sufinin hayatını, tasavvufî eğitim sürecini, mürşit-mürit ilişkisini, irşat faaliyetlerini ve kerametlerini kapsayan bir tür biyografik metin türünü tanımlar. Velâyetnameler, çoğunlukla bir tarikatın kurucusu veya önemli figürü etrafında

şekillenir ve genellikle yazıya geçirildiği için daha bütünlüklü bir yapıya sahiptir (Ocak A. Y., 1996 , s. 20-25).

Tarihsel süreçte, ilk dönemlerde sözlü olarak dolaşımda bulunan menkıbeler zamanla yazıya geçirilmiş ve bu birikim "menakıpname" adı altında bütüncül metinler hâline gelmiştir. Anadolu sahasında XIII. yüzyıldan itibaren bu metinler çoğalırken, özellikle Bektaşi geleneği içinde XIV–XVI. yüzyıllarda "velâyetnâme" terimi ön plana çıkmaya başlamıştır. Hacı Bektaş Velî, Abdal Musa, Otman Baba gibi isimler hakkında yazılan velayetnameler hem tarikat içi kurumsallaşmayı hem de bu velilerin toplum içindeki kutsallığını belgeleyen önemli metinler hâline gelmiştir. Böylece, menkıbe terimi zamanla daha kısa ve bireysel anlatılar için kullanılmaya başlanırken, velayetname ise bu menkıbelerin belirli bir kişilik etrafında toplanıp yazılı bir bütün hâline getirilmiş biçimini ifade eder olmuştur (Köprülü, 2018, s. 233-240).

1.3. Sözden Yazıya Anlatı Geleneği

Halk edebiyatı ürünleri sözlü kültür ortamında oluşturularak yinelemeden tekrarlamaya bir hatırlama döngüsü içinde nesilden nesile aktarılır. Bu aktarımın oluşturduğu kültürel bellek, toplumsal hafızaya dayanan esnek bir sözlü kültür ortamına zemin hazırlar. Örf, âdet, teamül, gelenek, görenek, töre, moda gibi normlar çerçevesinde; dini ve milli törenler, doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş dönemleri, bayramlar ve mevsimsel törenler gibi çeşitli yüz yüze toplantılarla bir araya gelerek etkileşime geçen kitlelerin oluşturduğu iletişim ortamından doğan halk kültürü, aynı zamanda sözlü kültür ortamını oluşturur. Bu bağlamda sözlü anlatıyı oluşturan ve birincil olarak nitelendirilen sözlü kültür ortamı, anlatıyı oluşturan ya da aktaran rolünü üstlenen kişiler ve dinleyicilerin kolektif paylaşımından ve belleğinden oluşur.

İkincil olarak nitelendirilen yazılı kültür, iletişimin, bilginin ve anlatı geleneğinin yazı aracılığıyla aktarılmasını ve korunmasını ifade eder. Bu kültür, sözlü kültürden farklı olarak bilgiyi fiziksel bir formda sabitleyerek daha geniş bir erişim ağında tutar. Zamanın ve mekânın ötesine geçerek düşüncelerin daha ayrıntılı ve estetik bir biçimde ifade edilmesi ile uzun süreli bir koruma, kalıcı bir arşivleme ile beraber anlatıyı gözler önüne serer. Yazılı kültür sözlü kültürle karşılaştırıldığında anonimleşmeyi engeller, metne bağlı kalarak çoğunlukla bireysel belleğin bir ürünü

olur. Yazılı kültür, yazar ve okuyucu arasında ortaya çıkan ve mekân sınırlarını aşan bir bireysel paylaşım evreni yaratır (İlhan, 2018, s. 116-117).

Sözdeki ritim, yazı ile çeşitli edebi türlerde kendisini korumaya devam etmiştir. Ancak yazılı kültür, varyantlaşmayı bir nebze ortadan kaldırmakla beraber standartların oluşmasına ve grafolektin hâkim kılınmasına da zemin hazırlamış, anlatının sahip olduğu anlam dünyasını da kitaplara hapsetmiştir. Sözlü ve yazılı olarak toplum kimliğinin inşasında yerini alan kültür taşıyıcılarının beslendiği birikim, üçüncü kültür ortamı olan elektronik kültür ortamında devam etmiştir (Eker, 2011, s. 397).

Kolektif bilincin temsilcisi olan ve dolayısıyla sözlü kültürü ve halk kimliğini oluşturan sözlü edebiyat unsurları mitik dönemden kaynağını alır. Kutsal metinleri oluşturan mitlerden[13] başlayarak; anonim halk edebiyatı adı verilen bu temel kaynaklar; efsane, masal, destan, halk hikayesi, fıkra, atasözü, deyim, alkış, kargış, halk tiyatrosu gibi edebi anlatı ürünleridir.

Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleriyle birlikte, kültürel yapılarının yeni bir inanç sistemi doğrultusunda dönüşüm sürecine girdiği görülmektedir. Bu süreç, geçmişten gelen kültürel birikimlerin ya İslami unsurlarla yeniden biçimlendirilmesi ya da zamanla unutulması sonucunu doğurur. Özellikle sözlü gelenek ve destanlar, bu adaptasyon sürecinin en belirgin örneklerini sunar. Destanlarda yer alan olaylar, kahramanlar ve motifler, yeni kültürel çevrenin değerleri doğrultusunda değişime uğrayarak varlığını sürdürür. Böylece, geçmişte kalan anlatılar, İslamiyet'in etkisiyle yeniden yorumlanmış ve toplumsal hafızada yeni inanç dairesinin dinamiklerine evirilerek farklı bir biçimde yaşatılmaya devam etmiştir. Bu dönüşüm, halk anlatılarının dinamik yapısını gözler önüne sererken, kültürel sürekliliğin sağlanmasında da önemli bir rol oynamaktadır.

Halk anlatılarının zamansal ve mekânsal değişim süreçlerini anlamak açısından önemli bir çerçeve sunduğunu aktaran Duman; Raoul Rosiére'nin "Epik Kanunları"ndan hareketle, anlatıların kültürel dönüşümünü açıklayan temel ilkeler arasında transpoze olabilme ve adapte olabilme kanunlarını vurgular. Transpoze olabilme kanununu, hatırası zayıflayan veya unutulmaya yüz tutan bir anlatının, daha

[13] *"Mit"* konusu ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı için burada ayrıntıya girmek tercih edilmemiştir.

popüler ve yaygın bir anlatı formuna eklemlenerek varlığını sürdürdüğünü ifade eder. Adapte olabilme kanunu ise, bir anlatının farklı kültürel ve sosyal çevrelere taşındığında, bulunduğu yeni bağlama uyum sağlayarak belirli yapısal değişimler geçirdiğini ortaya koyar (Duman, 2012, s. 191). Bu iki ilke, özellikle halk anlatılarının dinamik ve esnek yapısını gözler önüne serer. Bu çerçevede Türk halk edebiyatında, mitolojik figürlerin zaman içinde dönüşerek İslami anlatılarla birleşmesi, bu kanunların işleyişine somut bir örnek teşkil eder.

Çevresini değiştiren her anlatı, yeni sosyal ve etnografik koşullara adapte olarak biçimsel ve içeriksel dönüşümler geçirir. Yer değiştirebilme kanunu ile birlikte ele alındığında, bu süreç halk anlatılarında varyantlaşmayı ve anlatı ögelerinin yeniden şekillenmesini ifade eder.

Adaptasyon süreci, halk anlatılarında arketiplerin korunmasını sağlarken, bu arketipler farklı somut varlıklar aracılığıyla yeniden biçimlendirilir. Böylece, birey ya da toplumun inanç dünyasındaki değişimler, anlatının içeriğinde ve karakterlerinde belirgin dönüşümlere yol açar. Bu tür değişimlerin izleri, özellikle yaratılış mitleri ve erken dönem efsanelerinde görülmekte olup, halk anlatılarının tarihsel süreç içinde dinamik bir şekilde evrildiğini gösterir (Duman, 2012, s. 192).

Sözlü ve yazılı kültürün oluşturduğu bilgi aktarımı, hafıza, sosyal bağlam ve iletişim biçimleri gibi ayrımlar ise Ong'un da bahsettiği üzere elektronik çağda ortaya çıkmıştır. Sonunda elektronik iletişim araçlarının insan hayatına girmesi, 15. yüzyılda kulaktan gözün dünyasına geçiş olarak ifade edebileceğimiz matbaa ile ortaya çıkan yazıdan önceki dönemle şimdi arasında bulunan farkları yukarıda sözü geçen ve daha birçok noktada düşünmeye zorunlu kılmıştır (Ong, 2014, s. 15).

Yazılı olarak sözlü anlatı geleneği ilk defa Dede Korkut (Ergin, 2014); (Ekici M. , 2019) kitabında görülür. Eserde yazıldığı dönemin anlatı geleneğin canlı olduğunu net bir biçimde tanık oluruz. Aynı dönem ve öncesinde cenkname ve İslami destanlarda bir anlatıcı ve anlatı geleneğinin olduğu aşikârdır. Tıpkı İslamiyet'in etkisiyle alp tipinin gazi tipine dönüştüğü gibi Türk anlatı geleneği veli tipini de kazanmıştır. Yakın zamanda bile veli merkezli anlatılan efsane ve menkıbe geleneğin köklerinin Türkler'in İslamiyet'i ilk kabul ettiği yıllara dayandığını ifade etmek mümkündür. Daha sonraları Türk tasavvuf anlayışının da etkisiyle velayetnameler

sembolik ve sanatsal metinler olarak yazıya geçirilmeye başlanmış ve yazılı edebiyatımızda önemli bir menkıbe türü olarak literatürümüze kazandırılmıştır.

1.3. Geleneğin İnşasında Velayetname Yazımı

Alevi inanç sisteminin inşasında yer alan tüm dini-kültürel-sosyolojik ritüeller ve unsurlar ocak sistemi merkeze alınarak teşekkül etmiştir. Halk arasında seyit, velilerin öğretileri, yaşamları, manevi yolculukları ve menkıbevi kişilikleri hakkında dilden dile, kuşaktan kuşağa aktarılan doğal bir anlatı geleneği ortaya çıkmıştır. Bu anlatı geleneği; dönemin sosyal, siyasi ve dini yaşantısı ile ortaya çıktığı toplumun kültürel yapısını anlatması ve anlatı kahramanı olan velinin halkla ilişkilerini ortaya koyması bakımından da kültürel hafıza oluşturması açısından önem arz etmektedir. Bu hafızayı belgeleme amacıyla velayetname yazma geleneği ortaya çıkmıştır. Velayetnamelerin yazımındaki temel motivasyon, tarihi ve biyografik bilgiden ziyade toplumsal ve manevi değerler ile manevi ve ahlaki öğretileri aktarmaktır. Dolayısıyla velayetnameler, velilerin olağanüstü yaşamlarını ve öğretilerini geniş kitlelere ulaştırmak için temel bir kaynak olarak nitelendirilebilir.

Türk edebiyatında velayetname yazma geleneğinin başlangıcı tezkireler olarak görülebilir. Dini-tasavvufi Türk edebiyatında menakıpnâme olarak da tanımlayabileceğimiz eserlerin en başında Karahanlı Hükümdarı Bezir Arslan Han'ın oğlu olduğu bilinen Satuk Buğra Han'ın biyografik ve menkıbevi yaşamının anlatıldığı *Tezkire-i Satuk Buğra Han* gelmektedir. 9. ve 10. Yüzyıllarda mensur olarak yazıldığı bilinen bu eser; Satuk Buğra Han'ın daha doğmadan başlayan olağanüstü yaşamını ve İslâmiyet'i yaymak için gösterdiği çabayı anlatır[14].

Türk edebiyatında dinî-tasavvufî anlatı türlerinden biri olan menakıpname, İslami değerlerin halk arasında yayılmasında ve tasavvufî önderlerin etkisinin sürdürülmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bu türün ilk örneği, Karahanlılar döneminde yazıya geçirilen ve Müslümanlığı kabul eden ilk Türk hükümdarlarından biri olan Satuk Buğra Han'ın hayatını konu alan *Tezkire-i Satuk Buğra Han* adlı eserdir.

[14] *"Tezkire-i Satuk Buğra Han"* hakkında ayrıntılı bilgi için bk: (Hunkan, 2009, s. 181-182); (Çakır, 2017); (Demir, 2022); (Erim, 2022, s. 40-50).

Tezkire-i Satuk Buğra Han, Karahanlılar döneminde kaleme alınmış olup, Türk edebiyatında menakıpname türünün bilinen ilk örneğidir. Eser, Satuk Buğra Han'ın Müslüman oluş süreci etrafında şekillenmekte; onun İslamiyet'i kabul edişi, din uğruna verdiği mücadeleler ve bu süreçte sergilediği kahramanlıklarla kerametvari olayları konu edinmektedir. Tarihî ve menkıbevi unsurların iç içe geçtiği bu metin hem bireysel bir dönüşüm anlatısı hem de Türklerin İslam'la olan ilk temaslarını belgeleyen önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu yönüyle eser, İslamî değerlerin kahramanlık ve maneviyat ekseninde aktarılması açısından erken dönem Türk-İslam edebiyatının karakteristik özelliklerini yansıtır.

Menakıpname geleneğinin erken dönem örneklerinden biri de Ahmed Yesevi'nin menkıbelerini içeren ve bazı bölümleri Farsça olsa da büyük ölçüde Türkçe kaleme alınmış olan *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâcü'l-Bihâr (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler)* adlı eserdir. Bu örnekler, menakıpname türünün yalnızca Anadolu ile sınırlı kalmadığını, Orta Asya Türk tasavvuf geleneği içerisinde de köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da yoğunlaşan tasavvufî hareketlerin etkisiyle menakıpname yazımı ivme kazanmış ve özellikle sözlü kültür aracılığıyla yaygınlık kazanmıştır. Bu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan tasavvuf zümreleri arasında yer alan Rum Abdalları (Abdalân-ı Rûm), hem dini hem de sosyo-politik sahada etkili olmuş; Osmanlı'nın kuruluş döneminde fetih ve iskân politikalarında aktif rol oynamışlardır (Barkan, 1942). Bu bağlamda kaleme alınan evliya menkıbeleri, yalnızca bireysel veli hayatlarını aktarmakla kalmamış, aynı zamanda bu zümrelerin halkla kurduğu ilişkiyi ve dini liderlik rolünü de pekiştirmiştir.

Anadolu Selçuklu Devletinin hüküm sürdüğü yıllarda iyice tasavvuf dairesine girmiş olan Türkler; sufi, şeyh, halife, şeyh ailesi ya da pir olarak nitelendirilen kimselerin yaşamlarını da yine menakıpnâme olarak kaleme almışlardır (Şahin H. , 2004). Bu dönem için Şeyh Musa Es-Sadri tarafından kaleme alınan *Menâkıb-ı Sadrettin Konevi*[15], Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmedi Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı *Risâle-*

[15] Vahdet-i vücûd düşüncesinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonra en önemli temsilcisi olarak belirtilen Sadreddin Konevi hakkında ayrıntılı bilgi için bk: (Ağar, 2022)ı; (Demirli, 2008, s. 420-425).

i Sipehsâlâr be Menâḳıb-ı Ḫudâvendigâr (Menakıbı Sipehsalar)[16] ve *Menakıb-ı Ahi Evran*[17] örnek gösterilebilir (Güzel, 2001, s. 646-648).

Anadolu'da 13. yüzyıl itibariyle yazıldığı bilinen ve Türk edebiyatı özelinde önem teşkil eden başlıca velayetname ve menakıpname örnekleri; *Menâkıb-ı Seyyid Harun-ı Velî, Menâkıb-ı Sadruddin-i Konevî, Menâkıb-ı Seyyid Mahmud Hayrânî, Menâkıb-ı Hacı Bektâs-ı Velî, Menâkıb-ı Hace Ahmed-i Yesevî, Menâkıb-ı Lokman-ı Pârende, Menâkıb-ı Ahî Evran, Risâle-i Sipehsâlâr Der Menâkıb-ı Hazret-i Hüdâvendigâr, Menâkıbu'l Ârifîn, Menâkıbu'l-Kudsiyye, Vilâyetnâme-i Hacim Sultan, Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan, Vilâyetnâme-i Abdal Mûsâ, Vilâyetnâme-i Sultan Sücâüddin, Vilâyetnâme-i Otman Baba (Vilâyetnâme-i Sâhî), Saltıknâme, Battalnâme, Ebûmüslimnâme, Dânismendnâme, Menâkıb-ı Emir Sultan, Menâkıb-ı Hacı Bayram-ı Velî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân, Menâkıb-ı Şeyh Şâbân-ı Velî vb*. (Ocak A. Y., 1992, s. 45-65) olarak sıralanabilir.

1.3.1. Velayetnamelerin Sözlü ve Yazılı Kültür Bağlamında İcra ve Üretim Ortamları

Metinler, icra ve üretim ortamlarına bağlı yaratımlardır. Bu çerçeveden bakıldığında metin, yaratıldığı üretim ortamından ayrı düşünülemez. Metnin yaratıldığı ortamdan yola çıkarak metin, ait olduğu toplumun kolektif bilincinden, tarihsel ve kültürel oluşumundan meydana gelen somut bilgiler içerir. Bu sayede velayetnamelerin üretim ve icra ortamları, sözlü ve yazılı kültür bağlamında ele alındığında zengin bir tarihsel arka plana sahiptir. Yazıdan önce var olduğunu bildiğimiz sözlü kültür ortamları konuşan ve dinleyen kimselerin etkileşim hâlinde olduğu ilk ortam olarak karşımıza çıkar. Yüz yüze gerçekleşen bu etkileşim sayesinde mesajı ileten kişi ile alıcı aynı ortamdadır.

Velayetnameler başlangıçta sözlü olarak nesilden nesile aktarılan hikayeler ve efsaneler şeklinde ortaya çıkmıştır. Dervişler ve tarikat üyeleri, bu hikayeleri

[16] *Menakıb-ı Sipehsalar*; Sultan Veled'in *Velednâme/İptidanâme* adlı eserinden sonra Mevlevilik tarihine ışık tutması ve kendinden sonra kaleme alınan eserlere kaynaklık etmesi bakımından, dönemin önemli risalelerinden biri olarak dikkat çekmiştir. Üç bölümden oluşturulmuş risale; Bahâeddin Veled, Mevlâna Celâleddin Rumi ve Mevlâna'dan sonra gelen çelebilerin yaşamlarını konu edinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: (Çıpan, 2019); (Konuk, 2017).

[17] Ahi Evran'ın menkıbevi yaşamını anlatan menakıpnameler *Kerâmât-ı Ahî Evran Mesnevisi*, *Menâkıb-ı Ahî Evran Mesnevisi* ve *Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahi Evran* olarak sıralanabilir.

topluluklara anlatarak hikâyenin verdiği mesaj bağlamında ortaya çıkan manevi öğretileri yaymışlardır. Derviş toplantıları, zikir meclisleri ve cem ibadeti velayetnamelerin üretim ve icra ortamlarıdır. Bu ortamlar, velilerin kerametleri ve manevi yolculukları üzerine sohbetler yapılmasını sağlar. Velayetname içerikleri, şiirler ve ilahiler aracılığıyla da aktarılır. Bu şiirler, ezgiler eşliğinde söylenir ve topluluğun manevi atmosferini zenginleştirir. Ocak'ın tespitine göre Osmanlı döneminde her Bektaşî tekkesinde *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nin bir kopyası bulunmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır (Ocak A. Y., 1996 , s. 471-472).

Velayetnameler genellikle halk arasında hikâye formunda anlatılır ve bu hikayeler kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu hikayeler, velilerin kerametleri ve manevi öğretilerini içeren destansı anlatılardır. Toplulukların bir araya gelerek velayetname hikayelerini dinlediği ortak ibadetler ve anma törenleri düzenlenir. Bu, topluluk üyeleri arasında manevi bağların güçlenmesine katkıda bulunur. Örneğin Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarına mensup talip ve topluluklar arasında görülen ve başka bir ocakta tespit edilmeyen "nakip/münakıp" hizmeti bulunur. Bu hizmette Perşembe (Cumalık) Ceminde Hakikî, Seyyid Nesimî, Şah Hatayî, Viranî gibi şairlerin divanlarında ya da birçok velayetname ve menakıpname yazmaları yüksek sesle orada bulunan kimselere okunur (Akın, 2020a, s. 107). Cem ritüelinin bir parçası olan nakiplik hizmeti, Alevi sözlü geleneğinde velayetname ve menakıpname icrasının ritüelin bir parçası olacak derecede önemli olduğunu gösterir.

Yazılı kültür bağlamında velayetnameler, tarikatlara bağlı tekkelerde ve dergahlarda yazıya geçirilmiştir. Bu yazılı metinler, tarikat kütüphanelerinde muhafaza edilmiş ve zamanla çoğaltılmıştır. Matbaanın yaygınlaşması ile birlikte, velayetnameler de basılı olarak yayınlanmaya başlamıştır. Bu durum, daha geniş kitlelere ulaşmalarını sağlamıştır. Yazılı velayetnameler, genellikle el yazması olarak hazırlanmış ve süslemelerle zenginleştirilmiştir. Bu el yazmaları, zamanla kütüphanelerde ve özel koleksiyonlarda saklanmıştır.

1.3.2. Alevi İnanç Sistemi Çerçevesinde Velayetnameler

"Alevi" kelimesi, tarih boyunca *"Ali'ye mensup," "Hz. Ali taraftarı olan kimse"* ve *"Hz. Ali soyundan gelenler"* anlamlarında kullanılmakta ve araştırmacılar tarafından bu anlamlar kelimenin temel tanımı olarak kabul edilmektedir. Peygamber

soyundan geldiklerine inanılan seyitler başta olmak üzere Şii inancına mensup bireyler ve sonraki dönemlerde birçok tasavvufî tarikat mensubu da bu nispeti aynı anlam çerçevesinde kullanmışlardır. Günümüzde de Alevi kavramı; özellikle İran, Suudi Arabistan, Mısır ve Yemen gibi bölgelerde, Hz. Ali soyundan gelen veya ona mensup bireyleri tanımlamak için kullanılmaya devam etmektedir. *"Alevi sözcüğünün, Kızılbaş teriminin eşanlamlısı olarak ocak merkezli Alevi inancını kapsayacak biçimde yazılı kaynaklarda XIX. yüzyıl ve sonrasında kullanılmaya başladığı yönündeki görüş üzerinde araştırmacıların hemfikir oldukları tespit edilmiştir*. (Akın, 2023 , s. 18-50)." Ancak "*Alevi sözcüğünün, bu adlandırmaların hepsini kapsayan, tıpkı "Kızılbaş" adlandırmasında olduğu gibi, şemsiye bir kavram ve adlandırma olduğu tarihî kaynaklarda sabittir. Söz konusu kaynaklar, şimdiye kadar ortaya atılan görüşlerin aksine "Alevi" sözcüğünün bugünkü anlamda kullanımının son birkaç yüzyıla ait bir kullanım olmadığını ve bu adlandırmanın tarihinin en az XV. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini göstermiştir* (Akın, 2023 , s. 19)."

Bugün anlam genişlemesine uğradığı anlaşılan "Alevi" kelimesi bir şemsiye kavram olmuştur. Ancak bu kavramın bütünleştirici bir şemsiye niteliğini kazanmasından önce 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar "Kalenderi, Haydari, Cavlaki, Şemsi, Babai, Bektaşi, Işık, Torlak, Abdal" gibi çeşitli isimlerle adlandırılan heterodoks topluluklar, dönemin yazı kaynaklarından anlaşıldığı üzere birbiri yerine ikame eden, eş ya da yakın anlamlı adlar olarak kullanılmıştır (Akın, 2020a, s. 27).

Tarih boyunca, Alevi inanç sisteminin kavram evreninde yer alan adlandırmalar, inanç mensubu olmayan kimseler tarafından değerlendirmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmelerle ortaya çıkan dış adlandırmalar ve anlamlandırmalar; sisteme has ezoterik yapı sebebiyle dinî, siyasî ve ideolojik bağlamlarla nesnel olmaktan yoksun bakış açısı olarak nitelendirilebilir. Bu problemin doğurduğu kavram kargaşasının sonuçlarını ortadan kaldırmaya çalışmanın temelinde ise Alevi inanç sisteminin yazılı kaynaklarının disiplinler arası analizi ve ocak merkezli alan araştırmalarının gerekliliği yatmaktadır. Ocak merkezli alan araştırmalarının ortaya çıkardığı "sır dili" olarak tabir edilen mitik ve mistik yol dilini -diğer bir deyişle irfanî bilgiyi- anlaşılır ve somut kılmak Alevi inanç sistemine mensup toplulukların, kendilerini nasıl tanımladığı ile ilintilidir. (Akın, 2020a, s. 28-29)

Topluluk dışında olan kimselerin dış adlandırmalarla ilgili toplulukların liderlerinin adlarından yola çıkarak Kutbettin Haydar'ı ve ona bağlı toplulukları "Haydari", Ebu'l Vefa'yı ve ona bağlı toplulukları "Vefai", Hacı Bektaş'ı ve ona bağlıları "Bektaşi", Dede Garkın'ı ve ona bağlıları "Garkıni", Şems Tebrizi'yi ve ona bağlıları da "Şemsi" gibi adlarla nitelendirmişlerdir. Açıkça nispet yani tabilik bildiren bu kavramlar kolonizatör dervişlerine bağlı bulunanlarca da benimsenmiş olup günümüzde dahi kullanılmaktadır (Akın, 2020a, s. 29).

Alevi inanç sistemine bağlı toplulukların göç, dini akım ve tasavvuf çerçevesindeki hareket noktası, coğrafi yer işareti olarak Türkistan genelindeki Horasan bölgesi olarak karşılık bulur. Saha çalışmalarında yapılan kaynak kişi görüşmelerinde de inanç mensubu kişilerin atalarının köken bilgisi sorulduğunda alınan "Horasan'dan gelmişiz" cevabı Türkler'in Orta Asya'dan Anadolu'ya Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması ile paralel olarak Orta Asya'dan getirdikleri dini ve sosyal hayatları da Anadolu'ya taşınmıştır. Horasan metaforuna "Horasan Erenleri" kavramı eklenmiştir. Bu kavram Ocak'ın Türk halk sufiliğin temelinde veli kültünün olduğunu belirttiği üç sufi zümresinden biridir. Bunlar; Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri ve Rum (Anadolu) Erenleri'dir. Alevi bireylerce Horasan erenlerinin piri olarak da Ahmet Yesevî kabul edilir. Türklerin İslamiyet'i kabulü ile Orta Asya'da başlayan erken dönem tasavvuf anlayışının oluşmasında temel etkiyi gösteren şahsiyet Ahmet Yesevi'dir. Bu sebeple Pir-i Türkistan olarak bilinir. (Ocak, 2002 a: 51).

Alevî inanç sistemine mensup topluluklarının geçmişten günümüze önemli ölçüde "ocak" temelli bir yapı ile çeşitli bölgelerde örgütlendiği görülmektedir. Alevî inanç sisteminin temel kurumsal yapısı olan ocaklar, karizmatik niteliklere sahip bazı inanç önderleri etrafında şekillenmiş olup hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle olan ilişkilerinde belirgin bir hiyerarşi ve ritüel sistemi barındırmaktadır (Ersal, 2016, s. 269). Bu bağlamda, geleneksel Alevîliğin dinî ve sosyal yapısının, ocakların ve bu ocaklara bağlı talip topluluklarının etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır.

Geleneksel yapı, hiyerarşik bir sıralama ile mürşit ocağı, pir ocağı, rehber ocağı, düşkün ocağı ve talipler gibi bir sistem oluşturmaktadır. Bu durum, gelenek içerisindeki hiyerarşik bir yapıyı ortaya koymaktadır. Öte yandan, bazı ocakların diğer ocaklara bağlı olduğu ve bu bağlılık ilişkisi içinde "mürşit ocağı" ve "pir ocağı" gibi

kategorilerin kullanıldığı görülmektedir (Yaman A. , 2006, s. 61); (Taşgın, 2013, s. 4-6). Bu durum, talip toplulukları ile dede toplulukları arasındaki ilişkinin rastgele bir yapıdan ziyade düzenli bir sistem üzerine kurulu olduğunu kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla, ocaklar üzerine yapılan değerlendirmelerde mürşit ocakları temel alınmalı (Yıldız, 2022, s. 32) ve mürşit ocakları çerçevesinde ve sonrasında teşekkül eden ocak yapılanmalarının tarihlendirilmesine çalışılmalı, ocak isimleri, gelenekleri, erkânları ve birbirleriyle olan bağlantıları incelenmelidir (Akın, 2020a, s. 28).

Yapılan saha çalışmalarının ve bu çalışmalara kaynak olan yazılı edebi birikim ile tahrir defterlerinin ışığında ocakların teşekkülü üç döneme ayrılarak gözlenmektedir. Kurucularının adıyla anılan ocaklar ve bu ocaklara mensup aileler, soylarını Ehl-i Beyt'e bağlamış; On İki İmam üzerinden Hz. Hüseyin'den gelenler "Seyyid", Hz. Hasan'dan gelenler ise "Şerif" olarak anılmıştır. Bu açıdan, ocakların siyasi ve sosyal şartlar bağlamında üç evrede yapılandığı görülmüştür. Birinci evre; Seyyid Battal Gazi Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Ağu İçen Ocağı gibi ocakları kapsayan Hacı Bektaş Veli öncesi yapılanmadır. İkinci evre; Abdal Musa Ocağı, Kolu Açık Hacım Sultan Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Sarı İsmail Ocağı gibi ocakları içermekte olup, Hacı Bektaş Veli ve halifelerinin Anadolu'da tekkeler halindeki yapılanmasıyla ilişkilidir. Üçüncü evre ise 16. yüzyılda Safevi-Osmanlı savaşları sırasında Şah İsmail tarafında yer alan Türkmen aşiretlerine halife olarak gönderilen ya da Şah İsmail'in yanında bulunan Kızılbaş inanç önderlerinin örgütlendiği yapılardır. Bu evreye, Pir Sultan Ocağı, Ali Koçu Baba Ocağı, Şeyh Hamza Ocağı gibi ocaklar dâhildir (Ersal, 2016, s. 70-82).

Velâyetnâmeler, ocak yapılanmalarıyla örülü Alevi inanç sisteminin önemli yazılı kaynakları arasında yer alır. Bu eserler, Alevi inanç sistemine mensup Türkmen toplulukların bağlı bulundukları kolonizatörlere nispet edilen veli kültüyle ilişkilidir. Bu kült çerçevesinde; yaşamış ya da yaşadığı düşünülen velilerin hayat hikayelerini, kerametlerini ve tasavvufi faaliyetlerini anlatan menkıbevi üslupla yazılmış metinlerdir. Velâyetnâmeler, Alevi inanç sisteminin ezoterik yapısını ve sembolik dili yansıtmanın yanı sıra tasavvufi öğretisini veliler, erenler ve karizmatik şahsiyetler üzerinden örtülü bir dille aktaran eserlerdir.

Bektaşi geleneğinin velayetnamelerdeki teşekkülü, bu eserlerin yazıldığı dönemin ideolojik, sosyal ve dini yapısını yansıtır. Velâyetnâmeler, Aleviliğin ve onun

özelinde Bektaşi tarikatının öğretilerini ve değerlerini yaygınlaştırmak amacıyla yazılmıştır. Bu eserler, Alevi ve Bektaşi velilerinin hayat hikayelerini, kerametlerini ve tasavvufi faaliyetlerini anlatır[18].

Velayetname metinlerinde velilerin kerametleri ve tasavvufi faaliyetleri, Alevi Bektaşi toplumunun dini ve sosyal yapısını şekillendiren önemli unsurlardır. Velâyetnâmeler, bu geleneğin sembolik ve mitik unsurlarını içerir ve Alevi Bektaşi inanç sisteminin ezoterik yapısını yansıtır.

Bu türdeki metinler, yalnızca bir şahsın hayatını belgelemekten öte, onu ideal bir veli tipi olarak sunar ve halk arasında dinî-tasavvufî değerlerin benimsenmesini hedefler. Anlatılar, genellikle olağanüstülük ekseninde kurgulanır; velilerin çocukluklarından itibaren gösterdikleri kerametler, rüyalar, gaybî bilgiler ve doğaüstü müdahaleler, bu eserlerin yapısal unsurları arasında yer alır. Menakıpnameler sözlü kültür ile yazılı gelenek arasında yer almakta olup, halk anlatıcılığına yakın bir dil ve anlatım yapısı sergilerler. Türk edebiyatında bu tür, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmış; özellikle Bektaşî, Mevlevî ve Kalenderî çevrelerinde güçlü örneklerle temsil edilmiştir (Ocak A. Y., 1996 , s. 15-18).

Velayetname türünün Anadolu ve Balkanlar'daki gelişim sürecinde pek çok önemli eser ortaya konmuştur. Bunların başında, Bektaşî geleneğinin kurucusu kabul edilen Hacı Bektaş Veli'ye ait menkıbeleri içeren *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî* ya da yaygın adıyla *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli* gelmektedir. Bu eser, Hacı Bektaş'ın hayatı, mucizeleri ve tasavvufî öğretileri etrafında şekillenmiştir. Aynı şekilde *Velâyetnâme-i Hacım Sultan*, Hacı Bektaş'ın halifelerinden biri olan Hacım Sultan'ın menkıbelerini aktarır. *Velâyetnâme-i Abdal Musa*, Abdal Musa'nın Anadolu'daki etkisini ve kerametlerini konu edinirken, *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba* hem Bektaşî hem de Melamî öğeleri barındırarak farklı tasavvufî eğilimleri bir araya getirir. Rumeli'de İslam'ın yayılmasına katkı sağlayan veli figürlerine dair yazılmış olan *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, *Velâyetnâme-i Sultan Şücâüddin* ve *Velâyetnâme-i Otman Baba* gibi eserler ise, bu türün Balkanlar'daki etkisini gözler önüne serer (Ocak A. Y., 2002).

[18] Tasavvuf dairesinde yer alan Alevi inancına mensup olmayan velilerin de hayat hikayelerinin anlatıldığı birçok menakıpname ve velayetname örneği vardır ancak çalışmanın sınırlılıkları gereği bunlar dahil edilmemiştir.

Anadolu sahasında yazıya geçirilmiş ilk menakıpname, Elvan Çelebi tarafından kaleme alınan *Menâkıbu'l-Kudsiye fî Menâsıbi'l-Ünsiye* olup, eserde babası Baba İlyas ve Babai hareketinin etkileri dikkat çeker. *Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesi* içlerinde en hacimli olandır. Bunun dışında *Abdal Musa Velâyetnamesi, Kaygusuz Abdal Menakıpnamesi, Hacım Sultan ve Menakıpnamesi, Seyyid Ali Sultan Velâyetnamesi, Şeyh Şücâüddin Veli Menakıpnamesi, Koyun Baba Velâyetnamesi, Demir Baba Vilâyetnamesi, Veli Baba Menakıpnamesi* Alevi Bektaşiliğin ön tasavvufi öğretisin yayılmasında ve nesilden nesile aktarılmasında oldukça önemli rol üstlenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM
ALEVİ İNANÇ SİSTEMİ BAĞLAMINDA VELAYETNAMELERDE MİTOLOJİ, TASAVVUF VE SEMBOLİZM

2.1. Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde arketip, motif, sembol, imge, sembolik imge, sembolizm, mit, mitoloji, sufi ve tasavvuf kavramlarına genel bir bakış sunulacak ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkileri açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Arketip

Fransızca archétype; ilk, ön ya da proto tip olarak dilimize çevirebileceğimiz model, örnek gibi kavramlarla da karşılık bulan, bir şeyin özgün yapısı yani cevheri olarak niteleyebileceğimiz, özü itibariyle insanlığın ilk dönemlerinden beslenerek şekillenen (Artun, 2014, s. 47) felsefi bir terimdir. İlk çağ filozofları çokluğun nedeni, düzeni ve çoklukta birlik üzerine (Nietzche, 1985) kapsamlı olarak düşünmüş ve araştırmalar yapmıştır. Evreni oluşturan, varlığın mutlak birlikten çıktığı ya da sudûr ettiği ana maddenin ne olduğu konusunda sorular sormak suretiyle düşünmüşlerdir. Bu soru ve düşünce havuzundan meydana gelen arkhe, Thales'in evreni tek bir ilkeyle açıklamaya çalışma (Külcü, 2016, s. 1-10) çabasındaki kılavuzu olarak kelime anlamı itibariyle filozofların doğayı ve doğanın işleyişini anlama çabasından ortaya çıkan varlığı sorgulama noktasında yer alan başlangıç, ilk neden, hareket kaynağı, köken olarak tanımlanabilir. Analitik psikolojinin kurucularından olan Carl Gustav Jung ise arketip terimini, Platon/Eflatun'un fiziksel, mekânsal ve zamansal olmayan şeyler olarak tanımladığı "idea"sıyla eş anlamlı olarak (Jung C. G., 2005, s. 17) tanımlar.

Her şeyin oluşumunda bir ilk neden vardır. Bazılarına göre ilk neden su, bazılarına göre havadır, bazılarına göre ise ışıktır. Arketip ise işte bu nedenlerden

ortaya çıkan ilk numunenin, kalıbın, şablonun prototipi olarak tanımlanabilir. Yani asıl olandır. İnsanda var olduğunu bildiğimiz ve kalıtımla gelen bu düşünme biçiminin bilinçdışı olduğu kabul edilir. Bilinçdışı bir şekilde tekrar tekrar ortaya çıkan bir şablon insanın da kişiliğini oluşturur.

Cari Gustav Jung'un çalışmalarından anlaşıldığı üzere insan zihni arketipsel imgelerle düşünmek için donatılmıştır. Bu imgeler temelde "persona, anima, animus, gölge ve ben" oma üzere dört arketipten oluşur. Persona, bireyin toplum içinde sergilediği sosyal maskeyi temsil eder; birey, farklı sosyal roller üstlenirken persona aracılığıyla kendini dış dünyaya uyumlu hale getirir. Anima ve animus, bireyin içinde taşıdığı karşı cinsin psikolojik yansımasıdır; anima, erkeğin içindeki dişil yönü, animus ise kadının içindeki eril yönü ifade eder. Bu arketipler, bireyin içsel dünyasında karşı cinsle olan ilişkisini ve psikolojik dengelerini etkileyen unsurlar olarak görülür. Gölge, bireyin bastırılmış ve bilinçdışına itilmiş yönlerini temsil eder; bu yönler genellikle toplum tarafından kabul edilmeyen veya bireyin kendisiyle yüzleşmekten kaçındığı özelliklerdir. Jung'a göre, gölgeyi kabul etmek ve onunla yüzleşmek, bireyin ruhsal olgunluğa erişmesi için gereklidir. Ben ise Jung'un kuramında, bireyin tüm arketipleri bir araya getirerek dengeli bir bütünlük oluşturmasını sağlayan merkezî unsurdur. Jung'a göre, yaşamın temel amacı, bireyin kendini gerçekleştirmesi ve içsel bütünlüğüne ulaşmasıdır. Jung'un bu psikolojik teorisi, bireyin kişilik yapısını ve ruhsal gelişimini anlamada önemli bir çerçeve sunar (Jung C. G., 2005).

İlkel toplumlarda erkeklerin avcı, kadınların ise toplayıcı olduğu görüşü, antropolojik araştırmalarda sıkça tartışılan bir konudur. Geleneksel olarak, erkeklerin avlanma ve uzun mesafeler kat etme eğiliminde olduğu, kadınların ise yerleşik alanlarda toplayıcılık yaparak besin kaynaklarını sağladığı düşünülmüştür. Ancak, modern araştırmalar bu ayrımın kesin olmadığını ve avcı-toplayıcı toplumlarda kadınların da avcılık faaliyetlerine katıldığını göstermektedir. Ayrıca, kadınların toplama faaliyetleri sadece besinle sınırlı kalmayıp, kültürel ve bilgi aktarımı açısından da önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Kadının mikro çevresindeki anne rolü, çocuklarıyla daha fazla vakit geçirmesi ve bilgi biriktirerek bunu aktarması açısından kritik bir işlev görmektedir. Bu durum, toplumsal hafızanın oluşmasında ve kültürel sürekliliğin sağlanmasında önemli bir

faktördür. Kadınların bu bilgi aktarımı sürecinde, mitolojik ve sembolik öğeler de devreye girerek tasavvufi ve folklorik anlatılarla birleşebilir.

Velayetnamelerde görülen karizmatik şahsiyetlerin Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Hz. Musa gibi monoteist figürlerin bir tezahürü olarak değerlendirilmesi, tasavvufi ve sosyolojik açıdan derinlemesine incelenmesi gereken bir konudur. Bu tür şahsiyetler, takipçileri tarafından kutsal veya olağanüstü figürler olarak görülmekte ve bu durum, "Mehdi/Mesi/Mesih kompleksi" [19] ile ilişkilendirilmektedir. Mesih/kurtarıcı kompleksi, bireyin kendisini ilahi bir misyonla donatılmış olarak görmesi ve çevresini yönlendirme veya kurtarma görevini üstlendiğine inanmasıyla karakterize edilir. Bu psikolojik ve sosyolojik olgu, tarih boyunca farklı dini ve mistik hareketlerde kendini göstermiştir.

Tasavvufi gelenekte, özellikle kutbiyyet ve mehdiyyet kavramları, karizmatik liderlik ile doğrudan ilişkilidir. Kutbiyyet, tasavvufun merkezî figürü olan kutbun, ilahi bir rehberlik ve yönlendirme misyonu taşıdığına inanılan bir kavramdır. Mehdiyyet ise, kurtarıcı figürün gelecekte ortaya çıkacağı ve toplumu dönüştüreceği inancına dayanır (Ocak A. Y., 2022, s. 400-415). Bu bağlamda, dini-siyasi karizma, Weber'in otorite tiplerinden biri olan "karizmatik otorite"[20]. ile örtüşmektedir. Max Weber, otoriteyi geleneksel otorite, yasal-rasyonel otorite ve karizmatik otorite olmak üzere üç ana kategoriye ayırmıştır. Karizmatik otorite, liderin kişisel özelliklerinden, kutsallığından veya olağanüstü yeteneklerinden kaynaklanan bir otorite biçimidir ve takipçileri tarafından güçlü bir bağlılıkla desteklenir.

Velayetnamelerde yer alan şahsiyetlerin bu otorite türüyle ilişkilendirilmesi, onların takipçileri üzerindeki etkisini anlamak açısından önemlidir. Karizmatik liderler, genellikle kriz veya dönüşüm dönemlerinde ortaya çıkar ve toplumun yönünü belirleyici bir rol oynarlar. Bu tür figürlerin tasavvufi metinlerde nasıl temsil edildiği, onların mistik ve sembolik yönlerini anlamak açısından derinlemesine analiz edilmelidir. Ayrıca, mehdilik ve mesihlik kavramlarının tarihsel süreçte nasıl evrildiği ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl yorumlandığı da dikkate alınmalıdır.

[19] "Mesih/kurtarıcı) Kompleksi" kavramı için bk: (Ateş N. E., 2019, s. 55-67); (Sarıkçıoğlu, 2010); (Weber, 2012).

[20] "Karizmatik Otorite" kavramı için bk: (Kurt, 2018, s. 355-370); (Bars, 2020, s. 251-266); (Ocak A. Y., 2022, s. 391-415).

2.1.2. Motif

Görsel sanat eserlerinde kullanılan bezeme ya da desen olarak ifade edebileceğimiz şekillerinin genel adı motiftir. Halk edebiyatı araştırmaları içerisinde ise sözlü kültürden yazılı kültüre dünya literatüründe ezelden beri var olan anlatı geleneğinin sürekli tekrar eden en küçük yapı taşı olarak tanımlanabilir. Dünya literatürüne altı ciltten oluşan "Halk Edebiyatı Motif İndeksi" adlı eseri kazandıran ve bu konuda oldukça kapsamlı çalışmaları olan Stitt Thompson'a göre motif, bir masaldaki en küçük unsurdur. Bu unsur kendisini gelenekte sürekli tekrar eden bağımsız bir varoluş gücüne sahiptir. Bir unsurun motif olabilmesi için geleneğin içinde kendisini tekrar etmesi ve insanların bu unsuru hatırlayabilmesi gerekir. Hatırlanan ve tekrar eden unsur gelişigüzel olmamalıdır (Oğuz, 2011, s. 71-73). Bu çerçevede bir unsurun motif olabilmesi için üç ana unsura ihtiyaç duyulur. Bunlar; tanrılar, tabiatüstü hayvanlar, devler, periler gibi kişiler; olaylar ve olayların arka planı olarak kullanılan sihirli aletler, ilginç âdetler ve tuhaf bulunan inanmalar olarak nitelendirilir (Artun, 2014, s. 369). Bu unsurları barındıran her bir motif, simgesel bir anlam oluşturarak her toplumun kendi inanç ve kültür dairesinde hatırlanan ve yinelenen ifadeler olarak karşılık bulur.

Ögel, olay ve motiflerin ortak paydalarına bakarak sonuca varmanın doğru olmayacağını, bunların Türk kavimlerinin dilinde köklü bir şekilde yer etmişse o kavmin bir malı olabileceğini belirtir (Ögel, 2014).

2.1.3. Sembol, İmge ve Sembolik İmgelem

Fransızca "symbole" sözcüğünden dilimize geçmiş olan sembol, *Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü*nde "Duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal, simge." (TDK, 2015, s. 1374) olarak karşılık bulur. Ayrıca Latince *scier* sözcüğünü türeten *secare*- kesmek eylemiyle aynı köke sahip *signum* sözcüğünden geldiği ifade edilir. (Benoist, 2023) Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi* adlı eserinde sembolü, bir varlığa verilmiş pasif taklitten ziyade karmaşık bir mantık ilişkisi olarak nitelendirir (Cassier, 2005, s. 18-19). İnsanın düşünce biçimlerini tasniflerken sembolik form olarak nitelendirilen sembolik düşünme biçimi dilin anlam fonksiyonu üzerine kuruludur. Başlangıçta doğayı

anlamlandırmaya çalışan insan, doğasal sesleri taklitle oluşturduğu dil formundan sembolik ifade aşamasına geçmiştir (Cassier, 2011, s. 165). Bu bağlamda sembol; anlam ve anlatım ekseninde ortaya çıkan iki unsurun, bir nesne ya da imge ile bütünleşerek insan zihninde ortaya çıkan belli bir yönelimin nesne ile somutlaştırılması ve nesnenin aynı kültür birikimi içinde belirli bir mantık çerçevesinde çağrışım yoluyla karşılık bulması olarak tanımlanabilir.

"Sembol" kavramı; anlam ve anlatım ekseninde ortaya çıkan iki unsurun, bir nesne ya da imge ile bütünleşerek insan zihninde ortaya çıkan belli bir yönelimin bu nesne ile somutlaştırılması ve nesnenin aynı kültür birikimi içinde belirli bir mantık çerçevesinde çağrışım yoluyla karşılık bulması olarak tanımlanabilir.

Semboller kendi biçimlerinden ayrılarak mecaz ve metafor yoluyla bir kavramı yeniden ifade ederek soyut bir şekle büründürür. Bu yeniden ifade etmek için ortaya çıkan soyut bir şekle büründürme işi, insana sembolik etkileşimle dış dünyayı yani doğayı ve olayları algılama noktasında yardımcı olur. Bu çerçeveden bakıldığında sembol, şeyleri değil, şeylerin insanın idrak gücüyle yarattığı kavram evrenini ortaya çıkarır. Sembolün oluşturduğu bu kavram evreni bazı durumlarda ortak düzen gereksinimindeki insan için evrensel bir manayı temsil eder. Örneğin mantık, matematik, kimya, fizik ve biyoloji gibi bilimlerde görülen formüller; emniyet ve trafik işaretleri, Braille ve Mors alfabesi gibi sinyalizasyon sistemleri ortak anlam evrenine sahip evrensel semboller olarak tasnif edilebilir.

Aynı kültür evreninde yaşayan insanların şeylere yüklediği anlam ise kendi kültürel birikimlerinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar (Kırman, 2016). Edebiyat, felsefe, psikoloji, sosyoloji, mitoloji, teoloji gibi birçok bilimde insanın kendisini ifade ediş biçimi olarak kullanılır. Kültürel birikimler o kültürün ait olduğu toplumun mantalitesini yansıtır. Toplumun tarihi ve dili bu mantalitenin en etkili ve belirleyici iki unsurudur (Aktulum, 2021, s. 178). Bu bağlamda amblemler, bayraklar, günümüz mesajlaşmalarında kullanılan emojiler birer sembol olarak değerlendirilebilir. Örneğin Kartala değil kartalın ifade ettiği soyut kavrama tapınmak insanın zihninde yarattığı sembolizmi bireyin ve toplumun kendisini ifade ediş biçimi bağlamında açıklanabilir.

Kubilay Aktulum'un imge ve imgelem kavramlarına yaklaşımı, edebiyat kuramı bağlamında bireysel bilinçdışı ile kolektif kültürel yapıların kesiştiği bir düzlemde konumlanır. Bu kuramsal çerçeve, Gaston Bachelard, Carl Gustav Jung ve Northrop

Frye gibi düşünürlerin yaklaşımlarıyla da kuramsal bir diyalog içindedir. Aktulum'un imge anlayışı, özellikle Bachelard'ın "yaratıcı imge" (image créatrice) kavramıyla örtüşmektedir. Bachelard, imgeyi zihnin pasif bir yansısı olarak değil, etkin ve yaratıcı bir süreç olarak tanımlar. Bu yaratıcı süreç özellikle şiirde hayal gücünün dinamikleriyle belirginleşir; imge, bilinçdışından gelen çağrışımlarla varlık kazanır (Bachelard, 2023, s. 8-9) Benzer biçimde Aktulum da imgeyi yalnızca dış dünyanın temsili olarak değil, bireysel bilinçdışının ve kolektif kültürel belleğin bir ifadesi olarak değerlendirir (Aktulum, 2021, s. 45-47).

Carl Gustav Jung'un arketip kuramı da Aktulum'un imgelem anlayışını doğrudan etkiler. Jung'a göre imgelem, bireyin kişisel bilinçdışını aşarak kolektif bilinçdışıyla ilişki kurmasını sağlayan bir araçtır. Bu kolektif düzeyde yer alan arketipsel imgeler, sanat ve edebiyatta belirli motifler ve simgeler aracılığıyla görünür olur (Jung C. G., 2025, s. 67-69). Aktulum, edebi yaratım sürecinde bu arketiplerin imgelerde cisimleştiğini, böylelikle imgelemin hem bireysel hem kolektif bilinçdışıyla bağlantı kurduğunu savunur (Aktulum, 2021, s. 52-54).

Northrop Frye ise edebiyatın temelini oluşturan mit ve arketiplerin yapısal önemini vurgular. Frye'a göre edebi metinler, belirli evrensel imge kalıpları etrafında biçimlenir ve bu kalıplar, edebiyatın hem tarihsel hem de kültürel sürekliliğini sağlar (Frye, 2015, s. 131-134). Aktulum'un edebi imgelem anlayışı, Frye'ın bu evrensel simgesel kalıplar kuramıyla da örtüşür. Böylece Aktulum'un kuramsal yaklaşımı, yalnızca Türk edebiyatı bağlamında değil, modern edebiyat teorisinin genel tartışmaları içinde de anlamlı bir yer edinir.

2.1.4. Mit ve Mitoloji

Birçok inanç sisteminde olduğu gibi Alevi inanç sisteminde yer alan motifler de kaynağını eski dinlerden alır. Mit ve mitoloji, insanlık tarihi boyunca kültürlerin ve toplumların inançlarını, değerlerini ve dünyayı anlamlandırma biçimlerini anlatan önemli kavramlardır. Bu iki terim, genellikle birbirleriyle ilişkilendirilir ancak farklı anlamları ve işlevleri vardır.

Mit, bir kültürün veya toplumun doğa, evren, tanrılar, kahramanlar ve kökenleri hakkındaki inançlarını ve anlatılarını içeren hikayelerdir. Mitler, genellikle efsanevi

ve doğaüstü öğeler içerir ve sözlü olarak nesilden nesile aktarılır. Mitler; doğaüstü varlıkları ve olayları; evrenin ve insanlığın yaratılışı, doğa olayları, mevsimlerin dönüşümü gibi konuları ele alır. Mitlerin temel işlevi ise toplumların inanç sistemlerini, değerlerini ve kültürel kimliklerini yansıtmaktır.

Bir kültürün tüm mitlerinin bütününe de mitoloji denir. Mitoloji; mitlerin anlamlarını, kökenlerini, tarihçelerini ve kültürel bağlamlarını sistematik bir şekilde inceleme ve derleme yoluyla araştırarak ortaya koyan bir bilimdir. Bir kültür veya toplumun tüm mitlerini tarihsel ve kültürel bağlamlarını analiz eder ve anlamlandırır. Mitlerin içerdiği semboller ve temalar üzerinden, toplumların dünya görüşlerini ve yaşam felsefelerini inceler.

Mit, bireysel anlatılar ve hikayeler iken, mitoloji bu hikayelerin kolektif bir bütünüdür ve onları sistematik olarak inceleyen akademik bir disiplindir. Mitolojinin, mitlerin altında yatan derin anlamları ve sembolleri ortaya çıkarmada önemli bir rolü vardır.

Türk mitolojisi, Türk halkının tarih boyunca inandığı, anlattığı ve yaşattığı mitler ve efsanelerden oluşur. Bu mitoloji, Türklerin göçebe yaşam tarzlarından, doğa ile olan ilişkilerinden ve çoktanrılı inanç sistemlerinden derin izler taşır. Türk mitolojisi, özellikle Altay, Orta Asya ve Sibirya kökenli mitleri içerir.

Türk mitolojisi, eski Türk topluluklarının evreni anlamlandırma biçimlerini, doğayla kurdukları ilişkiyi ve toplumsal yapıyı şekillendiren inanç sistemlerini yansıtan zengin bir düşünsel arka plana sahiptir. Bu inanç yapısı yalnızca dini bir çerçevede değil, aynı zamanda kültürel, siyasal ve toplumsal kodların da taşıyıcısı konumundadır. Murat Uraz'ın Türk Mitolojisi adlı çalışmasında belirtildiği üzere, Türk mitolojik düşüncesinde tanrı ve kutsal varlık tasavvuru oldukça çeşitlidir ve bu varlıklar işlevleri ve biçimleri açısından sınıflandırılabilir niteliktedir. Gök Tanrı (Kök Tengri) göğü ve evreni yöneten yüce tanrı olarak başat konumda yer alırken; Erlik Han, Umay Ana, Yer-Su gibi tanrılar ve ruhani varlıklar da mitolojik evrenin farklı katmanlarında işlevsel roller üstlenmişlerdir (Uraz, 1998, s. 45-62).

Bu bağlamda Türk mitolojik sistemindeki kutsal varlıklar, genel hatlarıyla totemik, animist, natürist, zoomorf (hayvan biçimli) ve anthromorf (insan biçimli) varlıklar. Olmak üzere beş grupta incelenmiştir. Totemik figürler, özellikle soy mitolojileriyle ilişkilendirilmiş; örneğin Asena efsanesindeki kurt figürü, Türk

soyunun kökenini simgeleyen dişi bir totem olarak kurgulanmıştır. Animist inançlara göre ise taş, su, ağaç gibi her doğal unsurun bir ruhu bulunur ve bu ruhlar —su iyesi, dağ iyesi gibi— doğayla insan arasındaki manevi bağı temsil eder. Doğanın genel kuvvetlerine kutsiyet atfeden natürist tanrılar arasında başta Gök Tanrı ile Yer-Su yer alır; bunlar kozmik düzenin koruyucuları olarak görülür. Bazı tanrılar ve kutsal figürler hayvan formunda tasvir edilerek zoomorfik bir kimlik kazanmışlardır; kurt ve kartal gibi figürler bu anlamda hem kutsal hem koruyucu semboller hâline gelmiştir. Son olarak, insan biçimli (antropomorf) tanrılar arasında yer alan Erlik Han ve Umay Ana, mitolojik anlatılarda insani özellikler taşıyan ve toplumsal işlevler üstlenen varlıklar olarak öne çıkar. Bu çok katmanlı sınıflandırma, Türk mitolojisinin yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir dünya görüşü ve varlık felsefesi olarak ele alınabileceğini göstermektedir (Uraz, 1998, s. 45-79).

Türk mitolojisinde doğal unsurlar, insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak kutsal bir şekilde değerlendirilmiştir. Su, bereketin ve arınmanın; toprak, yaşamın kaynağı ve koruyuculuğun; dağ, güç ve kutsallığın; ağaç ise yenilenmenin ve bağlantının sembolü olarak görülmüştür. Bu unsurlar, yalnızca fiziksel birer varlık olarak değil, aynı zamanda manevi bir boyut taşır. Örneğin, suyun ruhları, Yer Ana'nın bereketi ve dağların kutsallığı, insan ile doğa arasındaki derin bağın bir yansımasıdır. Türk mitolojisindeki bu zengin ve anlam dolu hikâyeler hem insanların doğayla olan ilişkisini hem de kolektif bellekte doğaya duyulan saygıyı ve hayranlığı ortaya koyar. Bu bağlamda, mitolojik anlatılar, geçmişin izlerini taşıyan ve kültürel mirası zenginleştiren değerli bir hazinedir.

2.1.5. Sufi, Can ve Tasavvuf

Zahiri anlamda yapılan tüm ibadetlerin kalp ile tasdikini öngören tasavvuf, İslâmın batını ve manevi yönünü temsil eden bir düşünce ve yaşam tarzı olarak ifade edilebilir. Mürit ve mutasavvıf kimselerin tasavvuf yolunda nefsiyle mücahede edip tasavvuf yolculuğunu tamamlayarak kemale ermiş olmaları sufi olarak ifade edilmektedir (Ebu Abdurrahman Es-Sülemi, 2010, s. 10). Sûfiyye ise sufi kökünden yola çıkarak tasavvuf ehli kimse/kimseler olarak tanımlanmaktadır. Ebû Nasr Serrâc Tûsî'nin *El-Lüma- Islam Tasavvufu* (Ebû Nasr Serrâc Tûsî, 2012) adlı eserinde *sufi* kelimesi, ilk olarak Hasan Basri'nin (ö. 110/728) Kâbe'yi tavaf ettiği sırada gördüğü

ve sufi olarak nitelendirilen bir kişinin ona bir şey vermek istediğini söylemesi üzerine VII. yüzyılda ünvan olarak kullanıldığını göstermektedir. Takip eden yıllarda ise ünvan olarak kullanımı yaygınlaşmıştır. Sufî kimselerin, Hz. İsa'nın Havarilerinin beyaz bir kıyafet giymelerini telmihle "suf" adı verilen yün giysi giymeleri sebebiyle "yün giyen" anlamına geldiğini belirten yaygın bir görüş vardır. Bu görüşe göre "tasavvuf" kelimesinin de "yün giydi" anlamına gelen "tasavvefe" fiilinden mastar olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir. "Hırka" olarak da ifade edilen bu kıyafet züht yaşamı tercih eden kişileri sufi, ehl-i tasavvuf veya mutasavvıf gibi kelimelerle tanımlamak için kullanılmıştır (Öngören, 2009, s. 471-472).

> *"Batıda tasavvuf "kâinatın sırlarını, kanunlarını ve bunların üzerinde tasarruf etme yollarını öğreten akım" anlamında "theosophy" veya herhangi bir dinin derunî, ruhanî yönünü belirten "mistisizm" (mystisisme) şeklinde algılanarak İslâm mistisizmi diye ifade edilmiş, ancak tasavvufla mistisizm arasında belirgin farklar bulunduğunun anlaşılması üzerine "sufizm" kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. René Guénon tasavvufun aktif biçimde icra edilen bir usulünün oluşu, bir rehber (şeyh, mürşid) önderliğinde yaşanması, rehberlerin Hz. Peygambere kadar varan silsileleri, kişinin zevk, anlayış ve kavrayış seviyesine uygun bularak girdiği bir tasavvufî yolun (tarikat) kendine mahsus âdâb, erkân ve ezkârının olması gibi özelliklerinden dolayı mistisizmden tamamen ayrı bir hayat tarzı sayıldığını ortaya koymuştur. Batı literatüründe artık tasavvuf kavramının da kullanıldığı görülmektedir (Öngören, 2011)."*

uénon, tasavvufun yalnızca bireysel bir mistik deneyim olmadığını, aksine aktif bir usul ile icra edilen, belirli bir rehberlik sistemi içinde sürdürülen bir disiplin olduğunu vurgulamıştır. Tasavvufun temel unsurlarından biri olan mürşid-mürit ilişkisi, bireyin manevi gelişimini yönlendiren bir rehber aracılığıyla gerçekleşir. Bu rehberlerin, Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir silsileye sahip olması, tasavvufun geleneksel ve sistematik yapısını güçlendiren önemli bir faktördür. Ayrıca, tasavvufî yolların (tarikatların) kendilerine özgü âdâb, erkân ve ezkâr sistemleri, tasavvufun mistisizmden ayrışmasını sağlayan belirleyici unsurlar arasında yer alır.

Batı'da tasavvufun gelişimi, özellikle Şâzeliyye tarikatına intisap eden Guénon gibi düşünürlerin etkisiyle daha derinlemesine incelenmeye başlanmıştır. Guénon'un tasavvuf anlayışı, Batı'daki mistik geleneklerden farklı olarak İslamî epistemolojiye dayalı bir manevi sistem olarak değerlendirilmiştir. Batı'da tasavvufun akademik ve entelektüel çevrelerde giderek daha fazla kabul görmesi, tasavvufun yalnızca mistik

bir eğilim değil, aynı zamanda metafizik ve ontolojik bir disiplin olarak ele alınmasını sağlamıştır.

Alevi inanç sisteminde sufi "can" (Çağlayan, 2014, s. 192) olarak karşılık bulur. Can; gönül, ruh, tarikata giren ve nasip almış kadın-erkek herkesi kasteder (Çağlayan, 2014, s. 37). Alevi inanç sisteminde "can" kavramı, bireyin ruhsal ve manevi varlığını ifade eden derin bir anlam taşır. Can, sadece fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda gönül, ruh ve tarikata giren herkesin ortak kimliği olarak görülür. Bu kavram, Alevi-Bektaşi geleneğinde kadın-erkek ayrımı gözetmeksizin tüm bireyleri kapsayan bir hitap biçimi olarak kullanılır.

Alevilikte "can" kelimesi, bireyin Hak ile bütünleşmesini ve insan merkezli bir anlayışı temsil eder. Bu bağlamda, Pir Sultan Abdal'ın "Gelin canlar bir olalım" sözü, bireysel benliği aşarak toplumsal birlik ve kardeşliği vurgulayan önemli bir ifadedir. Alevi cemlerinde kullanılan "can" hitabı, bireyin Tanrısal özünü ve Hak ile olan bağını simgeler.

Alevi inancında ruh ve can kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılır. Ancak nefs kavramı, bireyin içsel eğitimi ve olgunlaşma süreciyle ilişkilendirilir. İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşan bireyin canı ölmez, yalnızca bedeni son bulur. Bu anlayış, tasavvufî düşüncede ölmeden önce ölmek kavramıyla da örtüşmektedir.

2.2. Mitlerin Özellikleri

Fuzuli Bayata göre mit, genel anlamıyla evrenseldir ancak kendi düşünce sistematiği içerisinde milli bir içeriğe ve şekle sahiptir. Ayrıca kendine özgü bir kodla yapılanmış olup içinden çıktığı etno-kültürün kodunu taşımaktadır (Bayat, 2007, s. 8-9).

> "*Yunan filozofları "akılla temellendirilmiş söz" anlamıyla logos geleneğinin ilk temsilcileridir. Logos geleneği ile kastedilen, filozofların artık tatmin edici bulmadıkları öte dünyacı, mitsel düşünceyi bir kenara bırakarak, dünyada olup biten her şeyi, bu dünyaya içkin olan doğal bir ilkeye dayandırmak ve bu şekilde de evrende doğal bir düzenin hüküm sürdüğünü ortaya koymaktır. Yunan filozofları, bu arayışlarında gelenekten gelen mitsel ve dinsel açıklamalara değil kendi gözlem ve akıl yürütmelerine dayanmış, görünenin ardındaki gerçekliğe, çokluğun ardındaki birliğe, değişenin ardındaki değişmeyene akıl ile ulaşmaya çabalamışlardır. Kavramı ilk kez ayrıntılı biçimde ele alan filozof olan Herakleitos'ta logos, her şeyin kendisine uyduğu, değişimin dayandığı, var olan*

her şeyi düzene sokan, her şeyi yöneten, her şeye nüfuz eden evrensel yasadır. Sofist Gorgias'a göre ise logos, büyük bir ikna gücüne sahip baştan çıkarıcı sözdür (Berke, 2020, s. 143-144)."

Mitoloji dinsel geleneklerden ayrı tutulamaz. Mitlerin çoğu onlara can veren tapınma ortamından çıkarıldıklarında anlamsızlaşır, dindışı alanlarda anlaşılmaz olur (Armstrong 2005: 8).

"Mitlerde ve dinlerde Tanrılar, insana benzer bir biçimde tahayyül edilmiş, dolayısıyla da onlara öfke, kıskançlık, aşk, nefret gibi insani duygular atfedilmiştir. Tanrıların bu insani yönü, doğal ve beşerî âlemde gerçekleşen olayların açıklanması için kullanılmış, örneğin bir deprem felaketi ya da bir savaş, insanlar tarafından yeterli saygı görmediği için sinirlenen bir Tanrının gazabı olarak yorumlanmıştır. Nitekim ilkel dinlerde ve mitlerde karşımıza çıkan kurban kesme ve adak adama gibi ritüellerin amacı da Tanrıları memnun ederek felaketlerden korunmaktır. Bu dünya görüşü belli bir Tanrısal düzen fikri üzerine kurulmuştur ancak bu düzenin kendisi Tanrıların duygusal durumlarına, kaprislerine, kıskançlıklarına ya da memnuniyetine bağlıdır. Bu da dünyevi olayların belirsiz ve ön görülemez olduğunu göstermektedir. Ancak tüm bu belirsizliğe ve keyfiliğe rağmen evrene, Tanrıların bile değiştirmeye güçlerinin yetmediği bir şey hükmetmektedir: Kader. Fakat kader de insan aklının ulaşamayacağı gizli ve ilahi bir plan gibidir. O halde bu evren tasavvurunda insan kendisini, kaderin ve Tanrıların kendilerine biçtiği hayata itaat etmek zorunda kalan ve olaylar üzerinde ancak sınırlı bir kontrole sahip olan edilgen bir varlık olarak görmektedir. Mitolojik öykülere konu olan kahramanlar bile tüm cesaretlerine, güçlerine ve yeteneklerine rağmen Tanrıların müdahalesinden muaf değillerdir (Berke, 2020, s. 138). "

Mitler ele aldıkları konulara ve oluş şekillerine göre sınıflandırılırlar. Örneğin; evrenin başlangıcını ve dünyanın yaratılışı ile evrenin ve doğanın oluşumunu anlatan mitler kozmogonik; tanrıların doğumu, yaratılışı ve sahip oldukları güçlerini anlatan mitler teogonik; insanlığın yaratılışı ve ilk insanların hikâyelerini anlatan mitler antropogonik; doğal olayların, fenomenlerin ve yaşamın açıklanmasına yönelik mitler etiyolojik; ölüm, kıyamet, öteki dünya ve son kavuşma gibi konuları anlatan mitler eskatolojik olarak isimlendirilir. Sembolik Anlamlar: Mitler, genellikle sembolik anlamlar içerir ve toplumun kültürel ve dini değerlerini yansıtır.

Mitler, kozmik zaman ve mekân kapsamında anlatılır. Bu, onları gerçek zaman ve mekânda sınırlı kalmaktan zorlaştırır. Ayrıca kutsal ve dini bir anlatı olarak kabul edilirler. Bu nedenle genellikle dini pratiklerde ve bu pratiklerin gerçekleştirildiği mekânlarda kullanılır. Bu kullanım, toplumun ruhani ve dini yaşantısını destekler ve toplumsal normları ve değerleri pekiştirir.

2.2.1. Mit, Motif ve Sembol İlişkisi

Sembol ve motifler kaynağını mitolojiden alır. Mit ve sembol, insanlık tarihinin en eski ve en güçlü anlatım araçları arasında yer alır. Her iki kavram da kültürel, dini ve sosyal anlamlar taşır ve toplulukların kimliklerini ve değerlerini ifade etmek için kullanılır. Mitler, genellikle doğa olaylarını, insan davranışlarını ve evrenin oluşumunu açıklamak için anlatılan hikâyelerdir. Semboller ise bu mitlerin özünü, anlamını ve mesajını daha özlü ve evrensel bir biçimde ifade eder.

Semboller, mitlerin içsel anlamlarını derinleştirir ve geniş kitlelere ulaşmasını sağlar. Örneğin, Alevi-Bektaşi geleneğinde aslan, Hz. Ali'nin cesaretini ve gücünü temsil eden bir semboldür. Mitolojik anlatılarda ise, bu sembolün kökeni ve anlamı detaylı bir şekilde işlenir. Aynı şekilde, ateş sembolü, Alevilikte ilahi aşkı ve arınmayı temsil eder.

Semboller, insanların bilinçaltına hitap eder ve soyut kavramları somutlaştırır. Bu nedenle, mitolojik anlatılar sembollerle zenginleştirilir ve bu semboller, mitlerin zaman ve mekân ötesinde anlaşılmasını sağlar. Bu bağlamda, Alevi-Bektaşi geleneğinde kullanılan sembollerin İslam öncesi Türk mitolojisiyle olan bağlantıları da dikkate değerdir.

Mitler, motifler ve semboller arasındaki ilişki, kültürel anlatılar içinde sürekli olarak anlam yaratır ve pekiştirir. Mitler, toplumların ortak bilinçaltında şekillenen anlatılardır ve içlerinde yer alan motifler, belirli olayları, karakterleri veya durumları tekrar eden öğeler olarak görülür. Bu motifler, semboller aracılığıyla somutlaşır ve evrensel anlamlar kazanır. Bir toplumun mitleri, tarih boyunca değişse de motifler ve semboller geniş zaman boyunca aynı temel mesajları iletmeye devam eder. Böylece mitler, kültürel kimliği korurken, motifler ve semboller aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar.

2.2.2. Mit ve Velayetname İlişkisi

Mitler ve menkıbeler arasındaki ilişki, her ikisinin de semboller ve alegoriler kullanarak insanlara anlam ve değer kazandıran anlatılar olmasıdır. Menkıbeler, yerel ve dini bağlamda daha spesifik hikâyeler içerirken, mitler daha geniş ve evrensel temaları işler. Ancak, her iki tür de toplulukların kültürel mirasının önemli bir

parçasıdır ve insanların dünyayı anlamlandırma çabalarına katkıda bulunur. Mitolojik unsurlar, velâyetnamelerde tasavvufi bir çerçeveye oturtularak yeniden yorumlanır.

Mitler ve velayetnameler, kültürel ve dini anlatılar içinde önemli bir yere sahiptir. Mitler, toplumların ortak bilinçaltını şekillendirirken, velayetnameler belirli dini figürlerin yaşamlarını ve kerametlerini aktarır. Velayetnameler, özellikle Alevi-Bektaşi geleneğinde, velilerin manevi yolculuklarını ve öğretilerini anlatan eserler olarak kabul edilir. Bu metinler, mitik unsurlar içerir ve velilerin doğaüstü güçleri ile topluma rehberlik ettiğini vurgular. Mitler, velayetnamelerde sembolik bir anlatım kazanır ve bireyin ruhsal gelişimini destekleyen öğeler olarak yer alır. Böylece, mitler ve velayetnameler, inanç sistemlerinin temel taşlarını oluşturur ve kültürel hafızanın korunmasına katkı sağlar.

2.2.3. Mit ve Tasavvuf İlişkisi

Mit ve tasavvuf ilişkisine çok çeşitli yaklaşımlar vardır. Genel kabul tasavvufun kal (söz ve ibare) ilmi olmayıp hâl ilmi olduğu üzerine kuruludur. Burada söz konusu olan tasavvuf evrenine giren sufi kimsenin biadında yer alan kurallar ve manevi eğilimler ile bu eğilimleri yöneten mürşidin beslendiği sosyolojik ve kültürel kodlardır. Bu sosyolojik ve kültürel kodlar mürşit kimsenin içinde bulunduğu toplumun tarihinden mirastır.

Talip, mürşidinin gösterdiği hakikat yoluna girdi mi kendi iç ışığının nazarında yol bulmalıdır. Hakikat yani aydınlanma yolunu bulabilmek ve tanrısal bilgiye ulaşıp onun sonsuz nuruna mazhar olmak umuduyla yola çıkan talibin arayışına, deneyimler ışık tutmalıdır.

“Levh-i mahfûz”, Arapçada korunmuş levha anlamına gelir. Gelecek bilgisi de içerdiği ettiği için “Kader Kitabı” da denir. İslam dininde kader olarak isimlendirilen, geçmiş ve gelecek tüm olaylar ve varlıklar Tanrı katında bulunan “Levh-i mahfuz”da yazılı bulunmaktadır. Olmuş ve olacak şeyler Tanrı’nın bilgisine bağlı olduğundan Levh-i Mahfuz doğrudan Tanrı’nın ilim sıfatı ile ilişkilendirilir (Yavuz, 2003, s. 151).

Levh-i Mahfûz, İslam düşüncesinde Tanrı’nın ilim sıfatı ile doğrudan ilişkilendirilen ve tüm geçmiş ile gelecek olayları içeren ilahi bir kayıt olarak kabul edilir. Korunmuş Levha anlamına gelen bu kavram, varlıkların yaratılışından kıyamete

kadar süregelen her şeyin Tanrı katında kayıtlı olduğu kutsal bir bilgi alanını temsil eder. Kur'an'da çeşitli ayetlerde Levh-i Mahfûz'un varlığına işaret edilir; özellikle Burûc Suresi 22. ayette, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da bulunduğu belirtilirken, Neml Suresi 75. ayette gökte ve yerde gizli olan hiçbir şeyin apaçık bir kitapta yazılı olduğuna dikkat çekilir. Kaderin yazılı olduğu bu levha, Tanrı'nın ezeli ve ebedi bilgisi ile ilişkilendirilmiş olup, varlıkların yaratılışında Tanrı'nın iradesine bağlı olarak şekillendiği fikrini destekleyen bir unsur olarak görülmüştür. İslam filozofları, Levh-i Mahfûz'u küllî nefis ve ilahi bilgi ile bağlantılı bir metafizik gerçeklik olarak ele alırken, tasavvufî yorumlarda bu kavram insanın kaderine ilişkin derin bir tecelli olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Levh-i Mahfûz'un mahiyeti ve onun ontolojik bir bilgi kaynağı olarak işlevi, İslamî düşüncede önemli tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

> *"Tasavvuf anlayışı üzerine kurgulanmış bir inanç ekolüne ait ritüellerin ve ritüelleri ayakta tutan anlatıların tahlilinin de elbette tasavvuf ilmi bağlamında yapılması beklenir. Ancak gerek bu ritüellerin gerekse de anlatıların mitik temellerinin göz ardı edilmesi, tahlil ve çözümlemelerin bir tarafını eksik bırakmaktadır. Nitekim ait olduğu toplum için mutlak bir kutsallık ve gerçeklik anlamı taşıyan mitlerin, bilhassa dinî ritüeller söz konusu olduğunda, halk bilimi kuramları çerçevesinde tasavvuf ile ilişkilendirilerek tahlil edilmesinin bâtınî toplulukların dünya ve evren anlayışlarını çözümlemede çift taraflı bir bakış açısı sağlayacağı kuşkusuzdur (Akın, 2020b, s. 163)."*

Akın'ın çalışması, tasavvufî ritüellerin yalnızca dini ve mistik bağlamda değil, aynı zamanda mitolojik temelleriyle birlikte ele alınması gerektiğini vurgulayan önemli bir perspektif sunmaktadır. Tasavvufî ritüellerin halk bilimi kuramları çerçevesinde değerlendirilmesi, bu ritüellerin toplumsal hafıza, kültürel süreklilik ve kolektif bilinç üzerindeki etkisini anlamak açısından kritik bir yaklaşım sunar.

> *"Tasavvufî olduğu kadar mitik bir zemine sahip olan Alevi ritüellerinin ve anlatılarının, inancın ezoterik yapısının da bir neticesi olarak gizli/sır bir dil çerçevesinde şekillenen kendine özgü bir tasavvuf anlayışını yansıttıkları görülür. Aleviliğin ibadet, ritüel ve dinî kurumları bu tasavvuf anlayışıyla mitik bir zemin üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle de Aleviliğe ait terim ve kavramların tamamı, Alevi sözlü ve yazılı geleneği içerisinde tasavvuf bağlamında yorumlanmıştır. (Akın, 2020b, s. 164)."*

Akın'ın çalışması, Alevi ritüellerinin yalnızca tasavvufî bir bağlamda değil, aynı zamanda mitolojik ve ezoterik bir yapı içinde şekillendiğini vurgulamaktadır. Alevilikte ibadet, ritüel ve dinî kurumların tasavvufî öğretilerle birlikte mitik bir zemin

üzerine inşa edilmesi, inancın sır ve remiz dili ile aktarılmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda, Aleviliğe ait terim ve kavramların tamamı, Alevi sözlü ve yazılı geleneği içerisinde tasavvufî bağlamda yorumlanmış ve bu yorumlar, inancın ezoterik yapısını güçlendiren unsurlar olarak işlev görmüştür. Akın'ın belirttiği gibi, bâtınî toplulukların dünya ve evren anlayışlarını çözümlemek, yalnızca tasavvufî öğretiler üzerinden değil, aynı zamanda mitlerin kutsallık ve gerçeklik algısı içindeki rolüyle birlikte ele alınmalıdır.

Akın'ın çalışmasında özellikle Kırklar miti, Alevi ritüellerinin tasavvufî ve mitolojik kökenlerini anlamak açısından önemli bir örnek olarak ele alınmaktadır. Kırklar anlatısı, mistik birlik, Hak ile bütünleşme ve manevi olgunlaşma süreçlerini sembolize eden bir yapı sunmaktadır. Bu mitik anlatılar, Alevi inancının gizli/sır dili ile kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamış ve inancın tasavvufî karakterini pekiştirmiştir.

2.3. Alevi İnanç Sistemi Çerçevesinde Tasavvuf ve Velayetnameler

Alevi inanç sistemi, tasavvufun derin etkileriyle şekillenmiş ve velâyetnameler bu sistemin önemli yazılı kaynakları arasında yer almıştır. Tasavvuf, Alevilikte insanın Tanrı ile olan ilişkisini, içsel yolculuğunu ve manevi tekâmülünü anlamlandıran bir felsefe olarak öne çıkar. Velâyetnameler ise bu tasavvufi anlayışı somutlaştıran ve Alevi inanç sisteminin mitik ve sembolik dünyasını yansıtan eserlerdir.

Velâyetnâmeler, tasavvufun derin ve sembolik anlatımına büyük bir örnektir. Tasavvuf, İslam'ın mistik boyutunu temsil eder ve Tanrı'ya yakınlaşma, arınma, manevi yücelme gibi konuları işler. Velayetnamelerdeki tasavvufi unsurlar, bu mistik yolculuğun aşamalarını ve sembollerini anlatır. Velayetnamelerdeki tasavvufi anlatımlar, semboller ve alegorilerle zenginleştirilir. Örneğin, "gül" sembolü, ilahi aşkı ve güzelliği temsil ederken, "yol" sembolü, tasavvufi yolculuğu ve manevi arayışı ifade eder. Bu semboller, okuyucunun tasavvufi derinliği ve anlamı kavramasına yardımcı olur.

Örneğin, Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesinde, Hacı Bektaş Velinin manevi yolculuğu ve kerametleri tasavvufi bir dille anlatılır. Tasavvufun temel kavramları

olan aşk, hakikat, marifet ve ihsan gibi konular, velayetnamelerde sıkça yer alır. Bu kavramlar, velilerin hayat hikâyeleri ve kerametleri üzerinden somutlaştırılır.

Tasavvufun velayetnamelerdeki yansımaları, sadece bireysel bir manevi yolculuğu değil, aynı zamanda toplumsal bir öğretiyi ve kültürel bir mirası da temsil eder. Bu nedenle, Velâyetnâmeler, tasavvufun ve Alevi-Bektaşi geleneğinin anlaşılması açısından büyük bir öneme sahiptir.

2.3.1. Tasavvuf ve Halk Edebiyatı Türleri

Tasavvuf, edebi açıdan değerlendirildiğinde kendine özgü metotları ve teorileri olan; hakikat, mutlak varlık, insan ve evrenin varoluşu gibi soruları dini, felsefi ve mistik açıdan cevaplamaya çalışan bir ilimdir (Duman & Akın, 2024, s. 330). Sadece dini bir pratik değil, aynı zamanda edebi ve kültürel bir hareket olarak da İslam tasavvufunun etkisiyle gelişmiş ve Tanrı'ya ulaşma, aşk, ahlak ve nefsin terbiyesi gibi konuları işleyerek etkili olmuştur. Tasavvuf edebiyatı; divan şiiri, ilahiler ve mesneviler gibi pek çok edebi türde önemli eserler ortaya koymuştur. Bu eserler, manevi derinliği ve Tanrı'ya olan sevgiyi ifade eder. Tanrı sonsuzlukta varken bilinmek istemiştir ve böylelikle ilk olarak sevgi tecelli etmiştir.

> *"Kenz-i mahfî tabiri hadis olarak da rivayet edilen, "Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım" ifadesinden alınmıştır. Burada geçen "istedim" (ahbebtü) muhabbet, "bilinmek" (urefü) mârifet kökünden geldiği için mutasavvıflar kâinatın yaratılışını muhabbet ve mârifetle açıklamışlardır. Buna göre Haktan başka hiçbir şeyin bulunmadığı zamanda Hak bilinmeyi istemiş, böylece ilk olarak sevgiyle tecelli etmiştir (taayyün-i hubbî). Bu sevginin amacı ise bilinmektir (mârifet). Âlemi yaratınca artık O mâruf (bilinen ve tanınan) olmuştur. Fakat bu bilinme sıfat ve isimlerinin zuhur etmesi şeklindedir ve O sadece bu yönden bilinir hale gelmiş, mutlak gayb olan hüviyeti ve zâtı itibariyle yine gizli bir hazine olarak kalmıştır. (Aydın İ. H., 2022, s. 258-259)."*

Tasavvuf edebiyatı sanatsal kaygılardan çok, bireyin manevî gelişimini sağlamak ve Tanrı'ya ulaşma arzusunu ifade etmektedir. İlahi, nefes, nutuk, devriye, şathiye ve deme gibi şiir türleriyle tasavvufi düşünceler halka anlatılmış, özellikle vahdeti vücut (varlığın birliği) kavramı işlenmiştir. Tasavvuf edebiyatı, yalın ve anlaşılır bir dil kullanarak geniş kitlelere hitap etmiş, halkın manevi dünyasını şekillendirmiştir. Anadolu'da "*Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna, Seyyîd Nesimî, Pir Sultan Abdal, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Şah İsmail Hatayî,*

Kul Himmet, Niyazi-i Mısrî, Harabî, Hacı Bayram Veli, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Sümmanî, Davut Sulari (Duman & Akın, 2024, s. 185-328)" gibi pek çok isim Tasavvufi Türk halk edebiyatının önemli temsilcileri olmuş, eserleriyle tasavvufi düşüncenin toplumda yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Shimmell, tasavvuf tarihi açısından bakıldığında tasavvufu Avrupa edebiyatına kazandıran ilk kişinin VIII. yüzyılda yaşamış Basralı kadın sufi Rabiat el Adeviyye (Küçük & Ceyhan, 2007, s. 380-382) olduğunu belirtir (Schimmel, 2001, s. 26). Rabiat el Adeviyye'nin Tanrıya beslediği saf aşk, korku ve kaygının yerini alarak sevgi, ümit ve iyimserliğe dönüşmüştür. Adeviyye'nin münacaatında yer alan şu sözler tasavvuf ehli kimseler için kılavuz niteliğinde değerlendirilebilir:

> *"Ey rabbim! Seni iki sevgi ile severim. Sevginin biri benim aşk ve iştiyakımdan, diğeri senin sevilmeye lâyık olduğundandır. Benim aşk ve iştiyakımdan gelen sevgim senden başkasını bırakıp sadece senin zikrinle meşgul olmayı, senin sevilmeye lâyık olmandan gelen sevgim de bana müşahede mertebesini ihsan buyurmuş olmandır. Şu hâlde hamd ve şükran ne bana mahsustur ne de övülmüş olma ciheti bana aittir. Her iki yönden de şükür ve hamd sana mahsustur (Küçük & Ceyhan, 2007, s. 381)."*

Adeviyye'nin yaklaşımından yola çıkıldığında Tanrı'ya ulaşma yolculuğunun korku ile değil sevgi ile sürdürülmesi gerektiği anlaşılır. Tanrı bu sevgiye layık olduğu için ibadetin aşkla yapılması gerekliliği savunulur. Tanrı'nın ezeli cemalinden mahrum kalmak istemez ve ibadetin gizli olması gerektiği savunulur.

Tasavvufi deneyimde salik ya da manevi yolcu olarak tanımlanan bireyin amacı; manevi yolda ilahi ahlakla ahlaklanmak, Tanrı'nın zatını bilmeye kalkışmamak yani iradi ve irfanî yaklaşım (Öngören, 2011, s. 119-126) sergilemektir. Bu yaklaşımların iradi olanı yaşamına davranışsal açıdan ilahi ahlakı katmaktır. Yolculuğunda ezeli sırların kendisine açıldığı arif kimse ise irfanî yaklaşımla Tanrı'yı, kâinatı ve nefsini tanımak suretiyle biliş işini güçlü sezgileriyle anlama yolculuğuna çıkar. İnsan Suresi 26. Ayette (DİB, 2020, s. 577) emredildiği üzere gecenin bir bölümünü ibadet ederek geçiren Hz. Muhammed'i rol model alan birçok sufi, dünyevi imkânları geçici hazlar yerine ebedî kurtuluş amacı doğrultusunda kullanma gayretinde bulunmaya çalışmıştır. İbadetlerin ve iyiliklerin niyet ve ihlâs ile anlam kazandığı vurgulanırken, takvanın bireysel ve toplumsal vicdanlarda yerleşmesi gerektiği ifade edilmektedir. Nefsin saptırıcı arzularına karşı bilinçli ve sürekli bir mücadele içinde olma

zorunluluğu dile getirilmekte; kader, teslimiyet ve uhrevî sorumluluk kavramları çerçevesinde bireyin metafiziksel anlam arayışına yönlendirilmesi önerilmektedir. Ayrıca, varlığın derinlemesine temaşası ve görünür gerçekliğin ötesindeki anlamın kavranmasına yönelik açıklamalar ve uyarılar, tasavvuf düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlayan entelektüel ve manevi bir ortamın gelişmesine katkı sağlamaktadır.

2.3.2. Tasavvuf ve Menkıbe İlişkisi

Menkıbeler, tasavvufi öğretileri ve velilerin hayat hikayelerini anlatan dini anlatılar olarak, İslam kültüründe önemli bir yer tutar. Tasavvuf, menkıbelerde mistik bir yolculuk ve manevi arınma süreci olarak karşımıza çıkar. Menkıbelerdeki tasavvufi unsurlar, okuyuculara manevi bir rehberlik sunar ve ahlaki dersler verir.

Tasavvufun temel kavramları olan aşk, hakikat, marifet ve ihsan, menkıbelerde sıkça vurgulanır. Velilerin kerametleri ve mucizeleri, bu kavramların somut örnekleri olarak anlatılır. Örneğin, bir menkıbede bir velinin gösterdiği keramet, ilahi aşkın ve hakikatin bir tezahürü olarak yorumlanır.

Menkıbelerde tasavvufun önemli unsurlarından biri de semboller ve alegorilerdir. Örneğin, "gül" sembolü, ilahi aşkı ve güzelliği temsil ederken, "yol" sembolü, tasavvufi yolculuğu ve manevi arayışı ifade eder. Bu semboller, okuyucunun tasavvufi derinliği ve anlamı kavramasına yardımcı olur.

Alevi inanç sisteminde menkıbevî metinlerin anlam çözümlemesi, yalnızca tasavvufî bağlamda değil, aynı zamanda bâtınî ve gizli dil çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu metinlerin geleneksel bağlamının anlaşılması, Aleviliğin ezoterik yapısının göz önünde bulundurulmasıyla mümkün hale gelmektedir. Örneğin birçok menkıbe ve velayetnamede görülen “taş/kaya/duvar yürütme” keramet motifi merkezli anlatılar, Alevilikte yol olarak adlandırılan ocak sisteminin hiyerarşik teşkilatlanmasını açıklayan öğreti niteliğinde bir içerik taşımaktadır (Akın, 2020, s. 217-220).

Bu anlatılar, kahramanları aynı zamanda ocak kurucusu ve piri olan veliler üzerine inşa edilmiştir. Farklı zaman ve mekânlarda teşekkül eden Alevi ocaklarının kendi aralarındaki hiyerarşik teşkilatlanma süreçleri, bu menkıbevî anlatılar aracılığıyla şekillenmiş ve aktarılmıştır. Dolayısıyla, bu anlatıların içerdikleri motifler ve sembolik anlatımlar, Alevi inancının temel teşkilatlanması olan ocak sisteminin

oluşum ve işleyişinin ayrıntılarını örtük bir şekilde açıklayan metinler olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Alevi-Bektaşi geleneğinde keramet motiflerinin yalnızca bireysel mistik deneyimler değil, aynı zamanda toplumsal ve kurumsal yapının sürekliliğini sağlayan öğeler olduğu görülmektedir

Tasavvufun menkıbelerdeki yansımaları, sadece bireysel bir manevi yolculuğu değil, aynı zamanda toplumsal bir öğretiyi ve kültürel bir mirası da temsil eder. Menkıbeler, dinleyicilere tasavvufi değerleri ve öğretileri aktarmak için güçlü bir araçtır. Menkıbe yediden yetmişe velilerin kerametleri ile örülü hayat hikayeleri üzerinden örtülü bir dille tasavvufi öğretiyi aktarmayı amaçlar.

2.3.3. Velayetnamelerin Tasavvufî Özellikleri

Velilerin etrafında şekillenen menkıbeler, yazılı kaynaklara aktarılsa da toplumun kolektif belleğinde sözlü kültür ortamında varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Velâyetnâmeler aracılığıyla kayıt altına alınan bu anlatılar, sözlü kültürün birincil unsurlarından biri olmaya devam etmiş, halk arasında bağımsız bir şekilde aktarılmaya devam ederek sözlü geleneğin canlılığını korumuştur. Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltık, Abdal Musa, Karaca Ahmed, Koluaçık Hacım Sultan ve Şücâüddin Veli gibi isimler adına yazılı velayetnameler bulunurken, Alevi ocaklarına bağlı topluluklar ve tasavvufi çevreler tarafından bu menkıbeler hâlâ sözlü olarak anlatılmaktadır. Ayrıca, adına bir velayetname veya menakıpname yazılmamış olsa da Hacı Kureyş, Ağuiçen, Üryan Hızır, Hıdır Abdal, Şeyh Ahmed Dede, Teslim Abdal ve Şah İbrahim Veli gibi birçok velinin menkıbeleri, ilgili ocak mensupları arasında sözlü gelenekte yaşamaya devam etmektedir (Şahin E. , 2023, s. 22).

Karizmatik inanç önderleri, veliler ve pirler etrafında şekillenen menkıbeler, halk muhayyilesinde yaratılarak sözlü kültürün bir ürünü haline gelmiştir. Bu anlatılar, sözlü gelenekte aktarılmakla birlikte, yazıcılar tarafından derlenerek velilerin ölümlerinden sonra kaleme alınmıştır. Bu eserlerin özgün biçimleri, toplumsal bellekte şekillenmiş ve halkın muhayyilesinde oluşarak sözlü aktarım yoluyla nesilden nesile taşınmıştır. Dolayısıyla, yazıya dökülmeleri, onların sözlü kültür ortamındaki işlevlerini ortadan kaldırmamış, aksine bu geleneğin sürekliliğini sağlamıştır. Toplumsal belleğe dayalı anlatım biçimleri açısından ele alındığında, velayetnameler

sözlü anlatı geleneğinin temel özelliklerini taşımaya devam etmekte ve halk arasında bağımsız şekilde aktarılmaktadır (Gülerer, 2012, s. 94-95).

Velilerin etrafında şekillenen yaşam hikayelerinden doğan yol ve yolculuk olgusu, en eski sözlü geleneklerden günümüze kadar geniş bir çerçevede yer alarak insanın varoluşsal serüvenini şekillendiren temel motiflerden biri olmuştur. Yolculuk, yalnızca fiziksel bir eylem değil, aynı zamanda erginlenme, olgunlaşma ve dönüşme süreçlerini simgeleştiren bir metafor olarak anlatılarda sıkça kullanılmıştır. Başlangıcı, bitişi ve en çok da süreci itibarıyla yolculuk kavramı; psikoloji, sosyoloji, mitoloji, felsefe, edebiyat ve din gibi disiplinlerde arayış, kendini keşfetme, yeni olanı deneyimleme, engellerle mücadele, olgunlaşma, değişim ve dönüşüm gibi olgularla birlikte ele alınmıştır (Şahin E. , 2023, s. 40).

Yolculuk kavramının özünde barındırdığı hareket, onun değişim ve dönüşüm kavramlarıyla birlikte yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Farklı disiplinlerde erginlenme, bireyleşme, pişme ve olgunlaşma gibi terimlerle ifade edilen bu süreç, aslında ortak bir anlayışı yansıtır. Bilinen ve aşina olunanı terk ederek başlatılan yolculuk, karşılaşılan engeller ve zahmetler aracılığıyla bireyi eski halinden uzaklaştırarak yeniler ve dönüştürür. Bu bağlamda yolculuk, yeniliğe ve dönüşüme yapılan bir seyahat olarak değerlendirilebilirken, aynı zamanda bireyin kendi benliğine yaptığı manevi bir yolculuk olarak da okunabilir. Dolayısıyla, yolculuk olgusu, yola çıkan bireyin değişimi, dönüşümü ve tekâmülü açısından önemli bir işlevsellik taşımaktadır (Şahin E. , 2023, s. 41).

Velayetnameler, velilerin "seyrüsülük" adı verilen bu manevi yolculuklarını detaylı bir şekilde anlatarak velinin ruhunun saflaşması ve Tanrı'ya daha yakın olma çabalarını içerir. Bu seyrüsülük süreci; velilerin manevi tekâmülü ve tasavvufî makamlarını kapsayacak bir biçimde nefis terbiyesi, zikir, dua ve ibadetlerle desteklenir. Bireyin benliğini ilahi hakikatte eritmesi, kendini bir olanın içinde kaybetmesi ve nihayetinde hakikatin kendisiyle özdeşleşmesi vahdeti vücut sürecine dayanır. Merkez ile birleşme, tasavvufî yolculukta insanın sadece fiziksel değil, ruhsal bir dönüşüm yaşayarak kendini hakikatin kaynağına teslim etmesini gerektirir. Vahdet (birlik) kavramı, tasavvufun temel felsefi prensiplerinden biridir ve velayetnamelerde sıkça yer alır (Şahin E. , 2023, s. 43). Bu kavram, Tanrı'nın birliği ve tüm varlığın birliği anlamına gelir. Tasavvufun merkezi temalarından biri olan ilahi aşk ve sevgi,

söz konusu yolculukta velilerin, sadece Tanrı'ya değil, tüm varlıklara duyduğu bir sevgiyi de içerir. Velayetnameler, bu aşk ve sevgi temasını anlatırken kullanılan tasavvufi dil ve sembollerle velilerin deneyimleri, Tanrı'nın birliğine olan inançlarını pekiştirir ve bu birlik temasını okuyuculara aktarır.

2.3.4. Alevi İnanç Sistemi Çerçevesinden Velayetnamelere Bakmak

Alevi inanç sisteminin oluşumundan günümüze yarattığı kavram evreni "sır dili" olarak açıklanmıştır. Bu kavram evreninin temelinde ise ocak sistemi yatmaktadır. Alevi inanç sisteminin ocaklardan oluştuğu ve ocaklarla örülü bir sistem çerçevesinde teşkilatlandığı bilinmektedir. Bu teşkilat sisteminin oluşturduğu hiyerarşik yapı ise pir/mürşit, rehber ve talip ilişkisiyle temellendirilmiştir.

Yolu ve sistemi belirleyen pirdir. Pirin çizdiği çerçevede yolun gereğini talibe öğreten ve ona kılavuzluk eden kişi rehberdir. Pir ve rehber kılavuzluğunda yolun talibi olan kişi "dört kapı kırk makam (Özcan H. , 2004)" öğretisi çerçevesinde yola girer. Öğretinin her aşamasında ayrı bir hizmetin yerine getirildiği sistemin her aşaması, talibin manevi tekâmülü için bir basamak oluşturur. Sistem, talibin nefsini terbiye ederek her makamda daha ileri bir ruhsal olgunluğa ulaşmasını amaçlar.

İlk kapı olan şeriat, temel dini kurallara ve ibadetlere bağlılık üzerine kuruludur. Sonraki makam olan tarikatta ise bireyin bir rehber eşliğinde derin manevi arınma sürecine girmesi beklenir. Ayrıca bu makamda tövbe etmek, mürşide bağlılık ve hizmet etmek gibi makamlar yer alır. Üçüncü kapı olan marifet, ilahi hakikatlerin bilgisine ulaşmayı içerir. Sabır, hoşgörü ve özünü bilmek gibi manevi değerler öne çıkar. Son olarak hakikat kapısı ise Tanrı'nın birliğini idrak etmeyi ve Tanrı'yla tam bir birleşmeyi ifade eder.

Tüm varlıkların özünde bulunan tek gerçeğe yani hakiki varlığa ulaşmak tevhidin "fena" ve "beka (Kara, 1995)" makamları ile ilgili olarak karşılık bulur. Birlikte kullanılan bu iki terim, tasavvufî yolculuğun zirvesini temsil eder. "Fenâ" makamı, bireyin kendi benliğini ve varlığını yok sayarak Tanrı'nın birliğinde kaybolmasını ifade eder. Bu aşama, bireyin nefsini tam anlamıyla terk ederek ilahi hakikate ulaşmasını sağlar. "Bekâ" makamı ise bu birlik içinde süreklilik kazanmayı, yani Tanrı ile tam bir uyum ve varoluş içinde yaşamayı ifade eder. Hakikat kapısı,

tasavvuf yolculuğunun zirvesi olarak insanın Tanrı ile tam bir birlik ve bütünlük içinde olmasını ifade eder. İnsanı Kâmil mertebesine erişmek, bireyin nefsini arındırarak ve manevi tekâmülünü tamamlayarak mümkün olur. Bu süreç, bireyin varlıklar arasındaki ayrımları aşmasını ve bütünlüğü idrak etmesini gerektirir.

Her bir kapının içinde barındırdığı makamlar, talibin ilerlemesini sağlayan bir dizi aşama sunar. Bu sistem, Alevi ve Bektaşi inancının temel öğretilerinden biri olarak bireyin içsel yolculuğunu şekillendirir ve talibin ruhsal gelişiminde bir rehber işlevi görür.

Eser Tanrıya yakarışla başlar. Tanrının kendi birliğini ya da bir diğer deyişle vahdaniyetini bildirmek için Âdemi yarattığını ve ahir zamanda Âdemin soyundan bir peygamber geleceğini ve yer yüzünün o peygamberin nesliyle dolacağını söyler:

> *"Amma bilgil kim Hak Tebarek ve Teala kendü vahdaniyyetin bildürmek içün Âdemi hilat kıldı. Ve badehu Allahü Teala ruh-ı Âdeme nida kıldı kim: Ya Âdem evvel dünyaya senden sana çift olmaga bir Âdem yaratsam gerekdür ki ol ahir zaman peygamberi senün neslünden gelse gerek. Yiryüzi ol neslden tolsa gerek (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 1-2)."*

Âdemi kendi ruhundan bir nurla yarattığını bu nurun ise Âdemin Habil öldükten sonra dünyaya gelen ve insanlığın Nuh tufanından sonra ikinci atası olduğu kabul edilen Şit (Gündüz, 2010 , s. 214-215) adlı oğlunda tecelli ettiğini söyler. Şit Âdemde tecelli eden Tanrı nurunun yani kutsal bilginin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak ilahi bir elçidir. Kendinden sonraki nesillere bu kutsal bilgi Şit aracılığıyla intikal eder. Burada Âdem ve Tanrı konuşur. Tanrı, Şit peygamber itibariyle Muhammed peygambere kadar "elli altı karın" olarak tabir ettiği insanoğlunun soy şeceresini sayar. Kuranı Kerim'de adı geçen peygamberler de burada yerini alır.

> *"Ve hem Âdem a.s. nakl idicek ol nur Şit'e geldi. Andan Anuş'a geldi. Andan Kaynan'a, andan Mühlil'e, andan Uhnuk'a, andan Müteveşleh'a, andan Lamik'e, andan Nuh'a, andan Sama, andan Erfahşer'e, andan Salih'e, andan Hud'a, andan Abir'e, andan Falig'a, andan Ergum'a, andan Nahur'a, andan Yişbet'e, andan Argara'ya, andan Tarih'e, andan İbrahim Halil'e, andan İsmail'e, andan Kaydad'a, andan Yeşhab'a, andan Yareb'e, andan Tarah'a, andan Kum'a, andan Sabbah'a, andan Münir'e, andan Amir'e, andan Salig'a, andan Aded'e, andan Eddeh'e, andan Adnan'a, andan Maad'e, andan Nizar'a, andan Magar'a, andan İlyas'a, andan Müdrik'e, andan Huzeyme'ye, andan Kenan'a, andan Nazar'a, andan Malik'e, andan Karr'a, andan Galib'e, andan Yuben'e, andan Kaab'a, andan Merreb'e, andan Semer'e, andan Kila'ye, andan*

Kasan'a, andan Magire'ye, andan Abdül-Mennaf'a, andan Haşim'e, andan Abdül-Muttalib'e (s. 3)."

Âdemden nakledilecek kutsal bilgi Şit aracılığıyla nesilden nesile tek bir nur olarak Abdul Muttalip'e kadar intikal eder. Abdul Muttalip'te tek olan bu nur, oğulları Abdullah ve Ebu Talipte nübüvvet ve velâyet olarak oğulları Muhammed ve Ali'de ortaya çıkar. Bilindiği üzere Muhammet nübüvvetin son temsilcisidir. Kutsal bilginin diğer yarısı olan velayet nuru Ali ile nesilden nesile aktarımını devam ettirir.

"... andan bu nur iki şıkk ola bir nısfı Abdullah'a intikal olsa gerek. Ve bir nısfı Ebu Talib'e gelse gerek. Abdullah'dan nübüvveti ahir zaman gelse gerek ki Muhammed Mustafa'dur. Sallallahü teala aleyhi ve alihi ve sellem Muhammed Mustafa'dur sallal-lahü teala aleyhi ve alihi ve sellem. Ve Ebu Talib'den Hazret-i Ali gelse gerek. Mazharı velayetdür kerremul-lahü vechehüdür (s. 4)."

Küçük Abdal da bu bilgiye sahip olacak ki Tanrı'dan gelen velâyetin görünen yüzünün Ali'de zuhur ettiğini söyler. Hatta Tanrı'nın, Âdemi yarattığı vakitte velâyetin Hz. Ali'de zuhur edeceğini Âdem'e öğrettiğini ve Âdem'den Muhammed'e ve ebediyete intikal edecek marifet bilgisine sahip olunduğunu belirtir. Ayrıca veli kişide velayetin yani ilmi bilginin bulunması gerektiğini ve bu bilgilerin ilahi ilham ve keşifle geldiğini aktarır:

"Pes öyle olsa sahibi marifet ve sahibi hırka vü tac issi sahibi velayet olmaz. Zira marifet kesbidür. Ve velayet her dem keşf ü keramat ve ilhamı Rabbanidür. Kesb ile ve cidd ü cehd ile olmaz. Meger Hak Sübhane ve Teala kıbelinden bir kişiye hidayet ve lezzeti ruhani yitişe. Amma bu makamı ve bu müşahedeyi okuyup çok bilmekle olmaz. Vakt olur ki bu alem içinde öyle kişiler bu makama irişür kim yir yüzünde bir harf niçedür ve niçe yazılur bilmez. Amma velayet sahibidür. Vakt olur kim okumuş ve yazıcı dahı sahibi velayet olur. Tevhid veya şir ü nesr suretinde kitablar yazarlar. Bu neve bir niçeler mütalaa idüp andan faide tutalar. Ve hem velayet hakikatdür. Marifet ilmdür velayet degüldür. Evliya katında sahibi marifet ravidür. Ve hem dellaldür. Evliyaullah sözlerin ta müşkil kılup söyleyicek söyler. Pes bir an evliya sözin söylemekle veli olmak lazım gelmez ki eger tamam Kur'an'ı okusa ve manasın dahı bilse hiç nebi olur mı? Olmaz. Sahih budur ki olmaz. Amma sahibi marifet menzilinün gayeti budur kim evliya sözlerin rivayet kılıcı olur (s. 43)."

Otman Baba Velayetnamesi'nde vurgulanan temel fikir, velayetin yalnızca bilgi veya çaba ile elde edilemeyeceği, aksine doğrudan Allah'ın lütfu ve hidayeti ile gerçekleştiğidir. Bu bağlamda, bir kişinin evliya olabilmesi için sadece bilgiye sahip olması yeterli değildir. Bazı insanların okuma yazma bilmeden velayet makamına ulaşabildiği, bazılarının ise ilmi birikime sahip olmasına rağmen bu manevi seviyeye

erişemediği anlatılır. Velayet makamının kazanımında sadece entelektüel çabayı yetersiz bulur. Buna ek olarak ilahi yönlendirme ile gerçekleşen hidayet ve ruhani deneyimin olması gerektiği savunulur. Marifet ve velayet kavramlarının tasavvufî bağlamda nasıl ayrıştığını ve birbirinden farklı mahiyetler taşıdığını açıklayan önemli bir perspektif sunmaktadır. Marifet, bireyin kesb yoluyla, yani çaba ve gayretle elde ettiği ilmî ve irfanî birikimi ifade ederken, velayet doğrudan ilahi keşif, keramet ve ilham ile ilişkilendirilmektedir. Bu ayrım, tasavvufî düşüncede bilgi ve manevi makamların nasıl şekillendiğini anlamak açısından kritik bir noktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
OTMAN BABA VELAYETNAMESİNDEKİ MİTOLOJİK UNSURLARIN ALEVİ BEKTAŞİ SEMBOLİZMİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

3.1. Otman Baba'nın Tarihî ve Menkıbevi Yaşamı

Velayetname'den ve tarihi kaynaklardan yapılmış araştırmalar neticesinde Otman Baba'nın yaşamı tarihi bir şahsiyet olması ile olağanüstü hâller göstermesi bakımından iki başlıkta açıklanmaya çalışılmıştır.

3.1.1. Otman Baba'nın Tarihi Yaşamı

Otman Baba'nın yaşamı halifelerinden Küçük Abdal'ın "Vilâyetnâme-i Otman Baba" adını verdiği ve ölümünden beş yıl sonra kaleme aldığı esere dayandırılmaktadır:

> *"Ey talibanı sadıkanı velayet ve ey aşıkanı abdalanı hakikat bilmiş ve agah olun kim tarihi nebevinün sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rum vilayetinde bir kutbül-aktab zahir oldı (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 16)[21]."*

Küçük Abdal, eserde yaşamının anlatılması görevini kendisine Otman Baba'nın verdiğini belirtir. Dervişler arasında Hüsam Şah, Gani Baba olarak da bilinen ve halk içinde Otman Baba olarak tanınan bu karizmatik dervişin, Oğuz dilinde konuştuğunu, heybetli bir fiziki yapıya sahip olduğu ve keramet ehli bir insan olarak dikkat çektiği

[21] Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümleri, metin merkezli halk bilimi kuramı çerçevesinde in Otman Baba Velayetnamesi metninin tamamını içermektedir. Tespit edilen nüshalardan yola çıkarak metnin latinize işleminin ilki Şevki Koca tarafından yapılmış olup *Otman Baba Vilâyetnamesi Vilâyetname-i Şâhî Gö'Çek Abdal* adıyla 2002 yılından yayımlanmıştır. 2007 yılında ise velayetname nüshaları Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül tarafından tenkitli olarak latinize edilmiş ve günümüz Türkçesine aktarılarak *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)* adıyla yayımlanmıştır. Her iki metin de titizlikle incelenmiştir. Güncel, tenkitli ve akademik olması bakımından *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)* adlı eser, Velayetname metnine yapılan tüm atıflar ile sunulan kavramların analizi çerçevesinde çalışmanın ana malzemesini oluşturmuştur.

anlatılır (Şahin H. , "Otman Baba Maddesi", 2007). Şevki Koca, *Vilayetname-i Şâhî Göcek Abdal* adlı eserin ön sözünde Otman Baba'yı tanıtırken dominant bir kimliğe sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca Yesevi inanç sistematiği içinde yer alan Hacı Bektaş Veli kültür organizasyonunun Anadolu ve Balkan topraklarında bulunan misyoner tipinin özgün bir örneği olduğunu belirtir (Koca 2002, 13).

Otman Baba'nın tarihî rolü, sadece bir derviş ve tasavvufî şahsiyet olarak değil, aynı zamanda dönemin siyasî dengeleri içinde etkili bir figür olarak da dikkat çekmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'e ve dönemin diğer yöneticilerine karşı takındığı tutum, kutbiyyet terimi çerçevesinde değerlendirildiğinde, tasavvufun siyasî güçle nasıl etkileşim kurduğunu anlamak açısından önemli bir örnek teşkil eder.

Ahmet Yaşar Ocak, çalışmasında XV. yüzyılda yaşamış Kalenderî dervişleri arasında, hakkında en ayrıntılı ve sağlam bilgiyi öğrenebildiğimiz tek kişinin Otman Baba olduğunu kaydeder (Ocak A. Y., 1992, s. 99). Bir diğer çalışmasında ise Osmanlı padişahları dışında savaşlara katılan gazileri dualarıyla yüreklendiren şeyh ve dervişlerden olduğunu kaydeder (Ocak A. Y., 2025, s. 143-144).

> *"Otman Baba, Rumeli coğrafyasında bulunan Ağaçdenizi, Ulusıkesriye (Ağaçdenizi yakınlarında), Misivri, Dırnova (Tırnova), Akçakızanlık, Zağra, Çeltükçü Köyü (Zağra'da), Malöyüğü (Zağra'da), Madara Kasabası (Balkan Dağı yakınlarında), Kopuzcu Köyü (Balkan Dağı yakınlarında), Zağra Yenicesi, Yanbolu, Gelibolu, Eski Saray, Vize, Ahiyolu (Vize'de), Karasu Yenicesi, Vardar, Vardar Yenicesi, Semendere, Vidin, Niğbolu, Filibe, Kızılağaç, Kızılağaç Yenicesi, Kiligra, Varna, Serez, Selanik, Balçık Hisarı, Dobruca, Şile, Yenisala, Hırsova, Prevadi, Aydos, Karınova, Edirne, Hasköy, Kırkkilise (Kırklareli), İstanbul, Sazlıdere ve Babaeski gibi köy, kasaba ve şehirlerde faaliyet göstermiş (Yurtoğlu, 2016: 146) ve yine bu coğrafyada bulunan Akpınar Tekkesi (Karasu Yenicesi'nde), Bayezid Baba Tekkesi (Vardar'da), Mümin Derviş Tekkesi (Zağra'da), Etyemez Tekkesi (Yanbolu'da), Saray Tekkesi (Kızılağaç Yenicesi'nde), Hüseyin Dede Tekkesi (Karınova'da), Balaban Baba Tekkesi (Edirne'de) ve Rahman Baba Tekkesi (Edirne'de) ile temas kurmuştur. Söz konusu bu tekke veya zâviyeler içerisinde Hacı Bektaş Veli, İbrahim Edhemî, Sultan Şücaaddin gibi tasavvuf tarihinde önemli meşâyih isimlerine bağlı tekke veya zâviyelerin de bulunduğu düşünüldüğünde, Otman Baba'nın XV. yüzyılda Rumeli coğrafyasında bulunan diğer tarikatlar ile münasebetlerinin oldukça girift bir durumda olduğu söylenebilir (Alkan & Yurtoğlu, 2018, s. 55)."*

Yaşadığı dönemde yaptığı seyahatler boyunca dünya malına tamah edenlere "koca karınlı" diyerek onları eleştirir. Bu ifade yüzlerce yıl sonra Muhlis Akarsu'nun sözlerinde kendini yeniden gösterir:

“Karnı büyük koca dünya

Keder dolu acı dünya

Ne gül koydun ne de gonca

Yedin yine doymadın mı (Zaman, 2013, s. 124).”

Otman Baba, XV. yüzyılın ikinci yarısında Rumeli coğrafyasında etkili bir tasavvufî figür olarak ortaya çıkmış, özellikle Osmanlı devlet erkânı, ulemâ ve meşâyih arasında nüfuzu giderek artan bir şahsiyet haline gelmiştir. 1429/1430 yıllarına kadar bireysel olarak faaliyet gösterdiği, ancak bu tarihlerden itibaren kutbü’l-aktâb makamına yükseldiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte, Rumeli’de geniş bir abdalan topluluğu etrafında bir hareket başlatmış, sayıları 150-200’ü bulan müritleriyle tarikatî bir yapı oluşturmuştur.

Abdalan-ı Rumun fetihlerdeki rolü velayetnamede sıkça vurgulanmaktadır. Gaziyân-ı Rum ile paralel hareket eden abdalan-ı rum, Osmanlı fetihlerinde hem manevi hem de fiziksel destek sağlayan bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Otman Baba’nın liderliğinde Rumeli ve Anadolu’daki heterodoks tasavvufî çevrelerin Osmanlı fetihlerine nasıl katkı sunduğunu anlamak mümkündür. 1470-1475 yıllarında İstanbul’daki Kılıç Manastırı’nda tutulduğu, Fatih Sultan Mehmed, Sinan Paşa, Molla Gürânî ve Molla Kırımî tarafından tanındığı, hatta 1476’da Edirne’de Mihaloğlu Ali Bey ile münasebet kurduğu aktarılmaktadır. Sinan Paşa tarafından yürütülen sorgulamalar, Otman Baba ve abdallarının lehine sonuçlanmış, böylece İstanbul’dan ayrılarak Hasköy’e gitmiştir (Alkan & Yurtoğlu, 2018, s. 61).

Velayetname’ye göre, 1478’de vefat etmiş ve cenazesine yaklaşık iki bin kişi katılmıştır. Mezarının üzerine II. Bayezid zamanında, 1507/1508 yıllarında türbe inşa edilmiştir. Bu türbe, bugün Bulgaristan’ın Hasköy (Haskovo) iline bağlı Trakiets (İlyasça) bölgesindeki Otman Baba Zâviyesi olarak bilinmektedir.

3.1.1.1. Doğum Yeri, Doğum Tarihi ve Ailesi

Der-Beyanı İbtida-i Velayet-Name-i Kutbü’l- Aktab Sultan Otman Baba (Kutupların Kutbu Sultan “Otman Baba Velayetnamesi”nin Başlangıcı) adlı bölümde Otman Baba’nın 780 (1378-79) yılında doğduğu anlaşılır (Şahin H. , 2007).

"Ey talibanı sadıkanı velayet ve ey aşıkanı abdalanı hakikat bilmiş ve agah olun kim tarihi nebevinün sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rum vilayetinde bir kutbü'l-aktab zahir oldı (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 16)."

Otman Baba, soyunun 7. İmam Musa-i Kâzım'a dayanması sebebiyle velayet temsilcisi bir pirdir. Velayet temsilcisi kimseler ise çeşitli durumlarda olağanüstülükler gösterir. Otman Baba'nın da ortadan kaybolması, mekân değiştirip başka bir yerde zuhur etmesi ve zuhurunu gerçekleştirirken *"ben filan kişiyim"* demesi bir çeşit diriliş, yeniden doğuş olarak tanımlanabilir. Buradaki diriliş ya da yeniden doğuş diye ifade edilen kavram bedensel değil tanrısal varlıktır. Bu tanrısal varlık bedenden münezzehtir.

3.1.1.2. Seyahatleri

Otman Baba'nın Velayetname'de adı geçen Ağrı Dağı eteklerinde, Bursa, İznik, Germiyan ve Saruhan yöresinde dolaştığını Fâtih Sultan Mehmed ile şehzadeliği sırasında Manisa'da görüştüğü bilinmektedir.

Küçük Abdal'ın "Abdalân-ı Rûm" diye tanımladığı yüzlerce dervişiyle birlikte İstanbul'a gelmiş, Göztepe'de ve Terkos civarında yaşamış oradan da Balkanlar'a geçmiştir. Balkanlar'da

Tırnova, Zağra, Filibe, Edirne, Babaeski, Aydos, Dobruca, Vize, Siroz, Belgrad, Semendire, Ağaç Denizi gibi yerlerde dolaşmıştır. Topladığı Abdalanı Rum ile birlikte yazları Ahmed Baba (Vize), Mü'min Derviş (Zağra), Bayezid Baba (Vardar), Mecnun Derviş (Serez) ve Nasuh Baba (Karasu Yenicesi) gibi dönemin ünlü Kalenderî zaviyelerini gezmiştir. Kışları ise Varna ve Edirne'deki zaviyesinde kalmıştır (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007); (Şahin H. , 2007).

3.1.1.3. Vefatı ve Nasihatleri

Otman Baba öleceğini abdallarına bildirir. Sabah vefat eder ve iki bin kişilik bir cenaze düzenlenir. İki bin kişi namazını kılar, orada Danişmentliler de vardır:

"Ve ol gece ol kanı velayet ol iklimün bir ayan kimsesinün vakıasına girüp aydur ki: Ben bu sabah ahirete sefer iderem. Öyle ise beni halk çignemesün. Tiz gel yitiş dir. Pes çın seherde ol kişi gelüp ol kanı velayetün mübarek cismine abdallar kefen sarup giyürince müvekkel oldı. Ve na-mahrem eşyadan ol kanı velayeti

nihan u men eyledi. Pes ol kanı velayetün mübarek cismini tabut birle müzeyyen eyledi. Dahı bir iki bin âdem cem olup ol kanı velayetün namazına hazır oldılar. Ve ol kanı velayetün namazı cihetine imametlıga bir güruh danişmendler birbirine teklif itdiler ki ahirü'l-emr bir alçak boylu danişmende müştak oldılar ki elbette imametlıgı sen eyle didiler (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 270)."

Velayetnamelerde, velayet makamının tasavvufî ve toplumsal bağlamda nasıl şekillendiği ve aktarıldığı ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Kanı velayet ifadesi, Otman Baba'nın manevi otoritesini ve toplumsal kabulünü simgelemektedir. Velayet sahibi kişinin ahirete sefer edeceğini önceden bildirmesi, onun keşf ve ilham yoluyla geleceği öngördüğünü ve bu sürecin tasavvufî bir ritüel çerçevesinde gerçekleştiğini göstermektedir.

Özellikle abdalların kefen sarma ritüeli, velayet makamına sahip kişinin bedeninin korunması ve manevi kimliğinin muhafaza edilmesi açısından önemli bir sembolik işlev taşımaktadır. Na-mahrem eşyalardan uzak tutulması, velayet sahibinin sır ve remiz diliyle çevresinden ayrışmasını ve onun kutsal kimliğinin korunmasını ifade etmektedir. Tabutun müzeyyen edilmesi, velayet makamının toplumsal ve dini bir törenle sonlandırıldığını ve bu sürecin cemaat tarafından kabul gördüğünü göstermektedir.

Metinde yer aldığı üzere imamet makamının belirlenmesi süreci dikkat çekicidir. Danişmendler arasında yapılan teklif, imametin yalnızca ilmî birikimle değil, aynı zamanda manevi liyakatle belirlendiğini ortaya koymaktadır. Alçak boylu danişmendin imametliği üstlenmesi, tasavvufî gelenekte zahiri özelliklerin değil, batınî liyakatin esas alındığını göstermektedir. Bu bağlamda, velayet ve imamet makamlarının birbirinden ayrışan ancak birbirini tamamlayan iki farklı otorite biçimi olduğu anlaşılmaktadır.

"Der- Beyanı Silsile-i Hod An Kanı Velayet Ber-Abdalân Vasıyyet ü Tenbih Kerden (Kânı Velâyet'in Kendi Silsilesini Abdallara Beyan Etmesi ve Onlara Tembihte Bulunması)" adlı bölüm Otman Baba'nın Tanrı'nın oğlu ve sırrı olduğunu söylediği, nasihatleri için ayrılan bölümdür:

"Pes öyle olsa günlerde bir gün ol kanı velayet mecmu abdalları nazarına cem idüp ve cevaba gelüp nutkı kadimi ile ayıtdı ki: Eger size ayıtsalar ki kimün ogullarısınuz diseler siz aydun ki Otman Baba'nun muhibbü sadıklarıyuz diyün. Otman Baba kimün ogludur diseler siz aydun ki Tanrı Teala'nun sırrıdur diyün didi. Yani Hak benden ve ben Hak'dan cüda degülem dimek olur. Ve hem el-malü

malün ve'l-fukara ıyalün manasına dahı isbatdur. Zira evliyaullah kelamı vaktha bir libasla söyler ki ne ehli şeriat ve ne ehli tarikat anlayup fehm idemez. Ve tasavvurı abdalla aydur ki: Küfr söyledi. Pes öyle olsa bir kimse ki sahibi velayet ve kutbü'laktabı cihan ola ve mecmu şey'e tasarrufı geçe. Ol kimsenün hakikati Hak degül ya nedür. Pes ol kimse ki ulu'l-azmi velayet ola. Ve magribden maşrıka mededsüzlere derman ire. Ol hallü kimseden meşreb ü ser-rişte istemek gayet amalıkdandur bilmiş olasız. Ale'l-husus ki sırrı Yezdan ve Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benem diye. Dahı manasın ve davasın göstermiş ola. Öyle olsa mecmu ehlı tarikatün nihayatı ve kemalatınun nihayeti ve serçeşmesi bunlardur.

Nazm:

Eya şeyh ü eger sufi vü derviş

Niçün idrak içindesin bed-endiş

Velayetdür kamunun kıble-gahı

Sana dahı olur derman u teşviş (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 274)."

Eserin son bölümünde Küçük Abdal, Otman Baba'nın bir abdala verdiği bir diğer nasihatlerine yer verir.

"Nitekim ol kanı velayet bir abdala ayıtdı kim: Yokluga kimsenün eli irmez. Bari miskin ü garib olalum kardaş diyü nasihat eyledi. Öyle olsa fenafillah ki yoklukdur ol makamı evliyaullahdur. Ve miskinden murad oldur ki aşıkun sükunı Hakk ile ola ve muamelei gayrıdan münezzeh ü müberra ola. Nitekim Hazreti Risalet dua kıldı. Ayıtdı kim: Allahümme ahyini miskinen ve ahşurni fi zümreti'l-mesakin yevme'l-kıyameti. Pes insanı kâmil oldur ki makam u menzilin makamı meskenet ü hulki azim birle şerif ü müzeyyen ola (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 275)."

Küçük Abdal, Otman Baba'nın 8 Receb 883'te (5 Ekim 1478) vefat ettiğini aktarır (Şahin H. , "Otman Baba Maddesi", 2007). *"Der-Beyanı Ez-Darı Fena Be-Darı Beka Sefer Kerdeni An Kanı Velayet (Kânı Velâyetin Dârı Fenâ'dan Dârı Bekây'a Sefer Etmesi)"* adlı başlıkta ölümüne genişçe yer verir. Özellikle Akpınar olarak belirtilen mekâna gelişi, Otman Baba'nın bâtınî bir yolculuk içinde olduğunu ve bu sürecin Hazreti Risalet'in sekiz yüz seksen üçüncü yılına tekabül ettiğini ifade etmektedir. Bu tarihsel vurgu, velayet makamının zamansal ve mekânsal bir süreklilik içinde aktarıldığını ve bu sürecin tasavvufî hiyerarşi içinde önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

"Pes eya gönül aşk ile dem-saz eyleyü derd ile seragaz ta kevn ü mekân içre tola avaz ki ol vakt ki ol kanı velayet baızz ü naz ol Akpınar didügimüz yire ki gelmişdi. Hazreti Risalet'ün sekiz yüz seksen üçinci yılı olmış idi ki ol diyara çün kadem basdı (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 268)."

3.1.1.4. Dergâhı, Mezarı ve Türbesi

"Odman Baba'nın dergâhını soranlar

Dergâhı cennettir Odman Baba'nın

Eşiğinde yaslanuban yatanlar

Dergâhı cennettir Odman Baba'nın

Meczup Abdal (Aydın A. , 2014)"

Küçük Abdal Velayetnamede Otman Babayı; kanı velâyet, celâl, kutb (kutbul aktâb), cemâlullah, kutbı âlem ve mazharı zâtullah, kutb-u velâyetı sırrı eşya, nutkı kadîm ü ezelî ve kelâmullah (Hz. Ali'den delil getiren), şahı merdân, şâhı Kerbelâ, sırrı yezdan, kutbüz zaman, serverı şahı cihan, noktai hakîkat gibi sıfatlarla nitelendirir. Otman Baba'nın soyu yedinci imam olan İmam Musa-i Kâzım'a dolayısıyla Hz. Muhammed'e dayandırılır. Tüm bu sıfatlar, Otman Baba'nın seyyidi sadat soyundan geldiğine vurgu yapılması ve velâyetin temsilcisi olması bakımından dikkate değerdir.

"Ve ismi batını evliyaullah içinde Hüssam Şah dirler idi. Ve ismi şerifi dahı Kerbelâ-yı muallada zahir ü beyan olıcak seyyidi sadat ve mecmûi fukara ol kanı velayeti Otman Baba ismiyle okurlar. Zira eger ol kanı velayet sırrı mazharı hidayet ve şahı binihayetdür. Ol ismi ana layık gördiler (s. 42)."

Velayetnamede Otman Baba'nın manevi kimliğini ve velayet makamını detaylı biçimde ele alınır. Metinde, Otman Baba'nın asıl adının Hüssam Şah olduğu, ancak Kerbelâ'da zahir olup seyidlerin ve fakirlerin onu Otman Baba ismiyle andığı belirtilmektedir. Bu isim değişimi, onun velayet sırrına mazhar olması ve ilahi hidayetin tecellisi ile ilişkilendirilmiştir.

Otman Baba'nın Kutbu'l-Aktab olarak kabul edilmesi, onun yalnızca bir derviş değil, aynı zamanda tasavvufî hiyerarşide merkezi bir figür olduğunu göstermektedir. Küçük Abdal tarafından kaleme alınan Vilayetname, Otman Baba'nın kerametlerini

ve manevi yolculuğunu anlatırken, onun bâtınî kimliğinin nasıl şekillendiğini de ortaya koymaktadır. Özellikle Balkanlar'daki faaliyetleri, onun halk arasında nasıl bir velayet makamına eriştiğini ve bu makamın nasıl kabul gördüğünü göstermektedir.

> *"Ve vasf ı haddı kıyasa gelmez. Amma akl u tasavvur irdügince beyan idelüm. Ta kim bizden yadigâr kala (s. 136)."*

Velayetnamede Otman Baba'nın; Hicrî 833 yılından sonra Anadolu'da zuhur ettiği, evliyalar içinde kendisine Hüsam Şah denildiği, halk içinde ise asıl adının Otman Baba olduğu, Oğuz dilinde konuştuğu ve fiziksel özellikleri bakımından ela gözlü, kızıl benizli heybetli ve kuvvetli bir kimse olduğu belirtilir:

> *"Ve davası bu idi kim Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benüm dir idi. Ve evliyaullah içinde ana Hüssam Şah dirler idi. İsmi zahiri avam içinde Otman Baba dirler idi. Ve kendözi Oguz dilin söyler idi. Ve cismi heyeti yassı yagrınlu, ala gözlü ve kızıl benizlü, mücessem heybetlü, nazarda ibretlü ve zahirde kuvvetlü ve batında binihayet. Kimse sırrına iremezdi. Ve kendünün nutkı dahı abdallarına öyle idi kim benüm sırruma sultanlar dahı iremez, siz kaçan irersiz dir idi. Ve ben yirden göge demür diregüm, benden key pehlivan gerekdür kim bir yonga kopara dir idi. Öyle olsa var kıyas eyle kim ne dimek olur. Eger zahirde ve ger batında ve bir kimse bilmez idi ne semtden gelmiş ve ne yirleri bimekân u binişan idi (s. 16)."*

Velayetnameden edinilen bilgilere ve Şevki Koca'nın aktarımına göre Otman Baba'nın vefat tarihi olarak 882 yılının Recep ayının 8. Günü olup miladi takvime göre 13 Ağustos 1478 tarihi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Fatih Sultan Mehmet'in Otman Baba'nın ölümünden 2 yıl 8 ay sonra miladi takvime göre 3 Mayıs 1481 yılında öldüğü ve Otman Baba'nın Rum'a geliş tarihi hicri 883 olarak tespit edildiği belirtilmiştir.

16. yüzyılda binası oluşturulan Otman Baba Türbesi, Bulgaristan Haskova şehrinin Teketo/Tekke (İlyasça/Trakiets (Güleç, 2018)) köyünde yer almaktadır. Türbenin, dış giriş kapısında yer alan ve mermer taş üzerine oyulmuş üç satırdan oluşan kitabesine göre 1481-1512 tarihlerinde II. Bayezid döneminde inşa edildiği bilinmektedir (Mikov, 2008, s. 33-34).

Otman Baba Türbesi, yedigen plandan oluşmaktadır. Balkanlarda Kalenderi ve Bektaşi dervişlerinin bir kısmında bu planda türbe inşası görülmektedir. Bu plana örnek olarak Kademli Baba Türbesi, Akyazılı Baba Türbesi, Demir Baba Türbesi sunulabilir.

Bu planlarla ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin G. Kojuharov, Safevi hanedanının yedinci şahı olan Şah İsmail'in soy silsile sırasına göre yedinci olduğu için ilk olarak Demir Baba Türbesinde bu tekniğin uygulandığını düşünmüştür. Türbenin yedi köşeli yapıldığı düşünülmüştür. Ancak en kesin görüş Otman Baba'nın Velayetname'de geçtiği üzere soyunun yedinci İmam Musa, Kazım'a dayanmasına ithafen türbenin yedi köşeli olduğudur. Hatta bugün bile Otman Babalı erkeklerin cem ibadetlerini gerçekleştirirken başlarına yedi dilimli ya da terekli bir takke takmaları da Otman Baba'nın yedinci imam Musa Kâzım'dan gelme seyit soyuna mensup olduğuna bir atıf olarak simgesel açıdan değerlendirilebilir.

Her iki giriş mekanının yerinde de taş döşemesi bulunmaktadır. Bulgaristan Millî Gazetesinin 1970 tarihli ve 36 numaralı sayısında Otman Baba Türbesi, yerel önem taşıyan kültür eseri olarak ilan edilmiştir.

Araştırmacı Yazar Ayhan Aydın, 2000 yılında Ahmet Hezarfen ve Hakkı Saygı ile Otman Baba'nın Bulgaristan'daki türbesini ziyaret ettikten sonra kaleme aldığı anılarında, Otman Baba'nın türbesinin bölgenin önemli Türk ve Alevi Bektaşi türbelerinden olduğunu belirtir. Avlusu bulunan türbenin taş duvarlarla çevrili olduğu, bu taş duvarların türbeye bakan kısmında Zülfikâr kabartması olduğunu ve hemen yanında birkaç mezar bulunduğunu ve eski bir ocak kalıntısının olduğunu belirtir. Ayrıca Akyazılı Sultan ve Demir Baba'ya ait olan türbelerle karşılaştırır. O türbelerden farklı olarak Otman Baba Türbesi'nin ana binasında diğer türbelerdeki kubbeli yapıya karşın Otman Baba'nın türbesinin dört sütun üzerine yükseldiğini belirtir:

"Bulgaristan'da Bazı Alevi-Bektaşi Ulu Erenleri ve Onlarla Anılan Üç Büyük Ozan" başlıklı yazısında şöyle nakleder: "Türbenin içi Hz. Ali ve On İki İmamların resimleri, plastik çiçek demetleri, türbe üstünü örten ve ziyaretçilerin getirip hayır için bıraktıkları havlu, başörtüsü ve diğer giysilerle doluydu. Otman Baba'nın mezarının dört bir yanı şamdan ve mumlarla çevrilmişti. Daha sonraki yıllarda yaptığımız gezilerde ise; mermerler üzerindeki şamdanların, mumların oradan kaldırıldığını, onlarca resmin de duvarlardan indirildiğini, kendilerince bir çeki düzen verildiğini gördüm. Ayrıca Otman Baba Türbesi yanındaki çok eskiye dayanmasa da fırınların ve eski müştemilatın kaldırıldığını, türbenin sağ tarafına büyük bir şamdan konulduğunu gördüm. Bazı kaynaklarda da duyduğum şekliyle yedi köşeli türbe şeklinin yanında, Otman Baba'nın da başına yedi terkli bir başlık giydiği sözleri vardı. Çok ilginç olan ise, türbede mezar taşının üzerinde yeşil renkle boyanmış bir kavuk üzerinde kırmızıya boyalı 7 dilimli yani

terkli bir başlığın olması da bir başka husustur. Sağlam bir şekilde günümüze gelmiş türbe kitabesini Rahmetlik Şevki Koca okumuş, kitabına almıştı." Son zamanlarda türbenin hemen yakınına, merdivenli bir yoldan gidilen; modern, cemevi benzeri bir bina yapılmış, binanın en üst katına da cem salonu ilave edilerek, burada muhabbetlerin yapılması sağlanmıştır. Nihayetinde bir ziyaretimizde Cem Vakfı organizasyonuyla gelen konuklar burada bağlama eşliğinde muhabbet edip, semah döndüler. Ayrıca misafirhanesi de bulunan bu geniş yapı çok uzun yıllar sonrasında Bulgaristan'da yapımına müsaade edilen bir binadır."

Engin'in çalışmasında yazdığı üzere Koca'nın çalışmasının arka kapağına da alınan Otman Baba'nın kitabesinde (şahidesinde) şu sözler bulunmaktadır:

"Hü dost.

Şâhı iklimi keramet menbâı Otman Baba

Rumeli içre kerematı olup neş ü nümâ

Cümle pirânı tariyk içre olur gamdan reha

El alanlar tariyk içre olur gamdan reha

Tahir irfan evliyalar Şahı kutb-ül arifiyn

Hem dahi râhı keramet mahzenı sırrı Hüdâ

Hangâhı dergâhında aşkı canı baş ile

Hizmetinde bendelerdir nice ala vü geda

Horasan'dan yedi yüz doksanda uruç eyleyip

Nice abdı âl ile geçip Rumeli'ye

Hem sekiz yüz seksen üçte göçtü şol Od'man Baba (Engin, 2009, s. 348); (Koca, 2002)."

Kayapınar'ların çalışmasına göre; Osmanlı tahrir defterlerinde, Otman Baba'nın sağlığında bir zaviye inşa ettiği bilgisi yer alır. Bu zaviyenin inşası, Fatih Sultan Mehmet döneminin sonlarına doğru, 1453 ile 1478 yılları arasında gerçekleşir. Sultan II. Bayezid, 23 Kasım 1481 tarihinde bu zaviyeye bazı muafiyetler tanır ve bu durum tahrir defterlerine kaydedilir. 1572-1573 yıllarına kadar takip edilen tahrir defterleri,

Otman Baba'nın soyundan gelenlerin zaviyeyi yaşattığını gösterir. Bu süre zarfında, Otman Baba'nın soy şeceresi şu şekilde çıkarılmıştır (Kayapınar & Kayapınar, 2010, s. 113):

"Otman Baba (Atman Baba)

↓

Dede Bali Veled-i Otman Baba, Tirbudak Biraderı Dede Bali

↓

Şeyh Kızıldeli

↓

Nesimi Veledı Kızıldeli

↓

Bazar(lu) Veledı Nesimi

↓

Kurd Veledı Bazarlı (Kayapınar & Kayapınar, 2010, s. 114)"

3.1.1.5. Velayetname'ye Göre Otman Baba'nın Sıfatları ve Lakapları

Otman Baba'nın tasavvufî kimliği ve döneminin siyasi yapısı içindeki konumu, kutbiyyet anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Özellikle Velayetname'de aktarıldığı üzere, Yıldırım Bayezid devrinde Şücâüddin Dede'nin kutbiyyet makamında bulunduğu ve daha sonra bu makamın Otman Baba'ya geçtiği ifade edilir. Tasavvuf geleneğinde kutb, manevî bir lider olarak görülür ve belirli bir dönemde velâyet makamının en yüksek temsilcisi olarak kabul edilir.

Küçük Abdal'ın Otman Baba'yı vahdeti vücûd neşvesi içinde tanımlaması, onun kutbü'l-aktâb (kutupların kutbu), kutbü'z-zamân (zamanın kutbu), kânı velâyet (velâyetin kaynağı), serverı şâhı cihân (cihanın padişahı), noktai hakîkat (hakikatin özü), kutb-u velayeti sırrı eşya (eşyaların sırrının velâyet kutbu) gibi sıfatlarla

anılmasını sağlamıştır. Küçük Abdal'ın Velayetname'de Otman Baba'ya atfettiği bu sıfatlar, Otman Baba'nın tasavvufî yüceliğini ve manevi liderlik konumunu derin bir şekilde vurgular. Ayrıca, mazharı zâtullah (Allah'ın zatının tecelligâhı) ve cemâlullah (Allah'ın güzelliği) gibi ifadeler, onun ilahî hakikate ulaşmış bir şahsiyet olarak algılandığını ortaya koyar.

Bu sıfatlardaki Ehli Beyt vurgusu da son derece belirgindir. Otman Baba'nın "Şahı Kerbelâ" ve "Şahı Merdân" gibi unvanlarla anılması, onun Hz. Ali ve Kerbelâ olayına duyduğu derin bağlılığı yansıtır. Aynı zamanda kutbüz zaman ve kutb-u âlem ifadeleri, onu dönemin en yüksek manevi lideri olarak konumlandırır. Küçük Abdal'ın kullandığı bu sıfatlar, hem Otman Baba'nın şahsiyetine duyulan saygının hem de onun Bektaşî ve Kalenderî geleneği üzerindeki etkisinin bir kanıtıdır.

3.1.1.6. Babailerle Olan İlişkileri

Babailer, 13. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkan önemli bir toplumsal ve dini harekettir. Babailer hareketi, özellikle Baba İlyas ve Baba İshak gibi liderler etrafında şekillenmiş ve Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı büyük bir ayaklanmaya dönüşmüştür. Bu hareket, Türkmenler arasında yaygın olan tasavvufi ve heterodoks inançlarla beslenmiş, zamanla Alevilik ve Bektaşilik gibi gelenekler üzerinde etkili olmuştur. Babailer Ayaklanması, Anadolu'daki sosyal ve ekonomik adaletsizliklere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış ve geniş halk kitlelerini etkilemiştir.

Babaîlik hareketi ve Babaî İsyanı, Anadolu Selçuklu döneminin önemli tarihî olaylarından biridir. Babaî İsyanı, 1240 yılında Sultan II. Gıyasettin Keyhusrev döneminde meydana gelmiş ve Amasya yöresinde faaliyet gösteren Türkmen şeyhi *"*Şeyh Ebü'l-Beka Baba İlyâsı Horasânî*"* tarafından yönlendirilmiştir. Bu isyan, dönemin ekonomik ve sosyal sorunlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve özellikle göçebe Türkmen topluluklarının yaşadığı zorluklarla bağlantılıdır. Babaîlik hareketi ise, isyanın bastırılmasından sonra Baba İlyas'ın müritlerinin fikirsel bir dönüşüm geçirerek oluşturduğu bir tarikat olarak kabul edilir. İnalcık çalışmasında tahrir defterlerinden aldığı kayıtlardan hareketle 1437'de Göynük'ün dokuz mahallesi olduğunu ve iki tanesinin Babaî mahallesi olduğunu kaydeder. Çalışmasında ayrıca isyan bastırıldıktan sonra Göynük'ten Amasya'ya oradan da Uc'lara göç ettiklerini kaydeder (İnalcık, 2023, s. 74). Ancak, bu iki olgu sıklıkla birbirine karıştırılmıştır.

Babaî İsyanı, siyasî ve sosyal bir olay olarak değerlendirilirken, Babaîlik hareketi daha çok fikrî bir yapı olarak ortaya çıkmıştır (Ocak A. Y., 1991 , s. 373-374); (Canpolat, 2010, s. 13-14)

Baba İlyas ve onunla ilgili bilgiler, Anadolu tasavvuf tarihinin önemli bir parçasını oluşturur. Torunu Elvan Çelebi'nin 733 (1332-33) yılında kaleme aldığı Menâkıbu'l-Kudsiye, bu konuda en eski ve değerli kaynaklardan biridir. Bu esere göre Baba İlyas, Anadolu'ya geldikten sonra Amasya yakınlarındaki Çat köyüne (bugünkü İlyas köyü) yerleşmiş, burada bir zaviye açarak Vefâiyye tarikatını yaymaya başlamış ve çevresine birçok mürit toplamıştır. Kaynaklarda, Baba İlyas'ın Dede Garkın adında bir Türkmen şeyhinin halifesi olduğu belirtilse de mensup olduğu tarikatın adı açıkça zikredilmemiştir. Ancak aynı aileden gelen Âşıkpaşazâde'nin ifadelerine göre Baba İlyas, Tâcülârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî'nin kurduğu Vefâiyye tarikatına mensuptur. Bu nedenle, Dede Garkın'ın da aynı tarikata bağlı olduğu düşünülmektedir. Vefâiyye tarikatı, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da özellikle Türkmen toplulukları arasında yayılmış ve Yeseviyye, Kalenderiyye, Haydariyye gibi diğer gayri Sünnî tarikatlarla birlikte XIV. yüzyılda da varlığını sürdürmüştür. Gerçekte, Baba İlyas kendi adına bir tarikat kurmamış, Vefâiyye tarikatının bir şeyhi olarak faaliyet göstermiştir. Çat köyündeki zaviyesinde, İslâmiyet'e yeni geçmiş ve eski inançlarını kısmen koruyan yarı göçebe Türkmenler'e, onların anlayışına uygun bir tasavvuf yaklaşımı sunmuştur (Ocak A. Y., 1991, s. 368).

Baba İlyas'ın başlattığı dinî-tasavvufî hareket, onun ölümünden sonra oğlu Muhlis Paşa ve diğer halifeleri tarafından devam ettirilmiş ve özellikle Orta ve Batı Anadolu'da etkisini artırmıştır. Bu hareket, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde önemli bir rol oynayan Abdalânı Rûm hareketine ilham vermiştir. Ayrıca, Bektaşîlik tarikatının doğuşunda da etkili olmuştur. Daha da önemlisi, bu hareket, XVI. yüzyılda Osmanlı belgelerinde kızılbaş veya Râfizî olarak adlandırılan zümrelerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu zümreler, Osmanlı toplumunda farklı dinî ve sosyal kimliklerin şekillenmesinde önemli bir yer tutmuştur. Baba İlyas'ın fikirleri ve tasavvufî yaklaşımı, bu süreçlerin temel taşlarından biri olmuştur (Ocak A. Y., 1991, s. 368).

Babaîler İsyanı'nın diğer bir önemli şahsiyeti Baba İshak'tır. Hakkında bilinenler büyük ölçüde Babaî İsyanı ile sınırlıdır. Onun, Baba İlyâsı Horâsânî'nin en

önde gelen halifesi olduğu ve ayaklanmanın propaganda ile teşkilatlanma sürecinden fiilen yürütülmesine kadar her aşamada önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir. İsyan sırasında Adıyaman yakınlarındaki Kefersud bölgesinde Türkmenleri silahlandırarak harekete geçtiği, Selçuklu kuvvetlerini yenerek Malatya ve Amasya'ya kadar ilerlediği bilinmektedir (Ocak A. Y., 1991, s. 368-369); (Köprülü, 2018, s. 301-310).

3.1.2. Otman Baba'nın Menkıbevi Yaşamı

"Yeter bana ol pirimin kemâli

Celâl i içinde vardır cemâli

"Neylerim âlemi neylerim mâli

Mürşidimden olan hâl bana yeter

Pir Sultan Abdal (Gölpınarlı, 2010, s. 265)"

Tüm Türkistan coğrafyasında hangi köye mezraya gidersek gidelim oralarda bir erene, evliyaya rastlarız. O erenin muhakkak bir hikayesi vardır ve yediden yetmişe o hikâyeyi kime sorarsanız sorun anlatır. Hikâyenin kahramanı olan o eren, mutlaka Allah dostu ve Hak aşığıdır. Tanrı'nın her insanda bir sıfatının tecelli ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla o erende de Tanrı'nın bir sıfatı tecelli etmiş olur. Bazı eren cemâlli bazı eren ise celâlli olarak bilinir. İşte Otman Baba Pir Sultan'ın dediği gibi celâli içinde cemali olan kemâle ermiş bir mürşittir. Diğer erenler gibi o da asla ve kat'a nefsi için yaşamamış ve çevresinde bulunan dervişlere bu hususta yol göstermiştir. Yine tüm erenler gibi o da hikmet sahibi ve alçak gönüllü bir şekilde kutsal bilginin aktarıcısı ve kutsalın tezahür kaynağı olarak yaşamıştır.

> *"Ben gökden yire bin yılda bir kez inerüm. Ve dahı mecmui mahlukata rahmet eylemege geldüm Hak Tebareke emriyle dir idi. Ve hem abdallarına dir idi kim: Müjde olsun ol sizün garib canınuza kim benüm mübarek didarumı gördinüz ki size ve sizün yedi ceddinüze bile rahmet oldı. Ve hem yalınuz size degül ki sizün yüzinüzi görene bile rahmet ola dir idi. Var kıyas eyle ki ol kanı velayet ne derecede oldugın, bi-şek cemalu'l-lahun mazharıdur (s. 70)."*

Otman Baba'nın hayatı ve kerametleri, *"Vilayetname-i Otman Baba"* adlı eserde detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Bu eser, onun bir gazi-veli ve alperen olarak savaşlara katılmasını, hastaları iyileştirmesini, doğa güçlerine hükmetmesini ve ejderhalarla mücadele etmesini içeren zengin motiflerle doludur. Ayrıca, müritlerinin başına gelen felaketleri uzaktan bilip yardıma koşması, niyazlarının doğrudan kendisine ulaşması ve namaz sırasında cismani olarak başka bir yere gidip geri dönmesi gibi olağanüstü kerametler de yer alır. Bunların yanı sıra, tenasüh (ruh göçü), hulul (bir varlığın başka bir varlığa geçmesi), dört unsur (ateş, su, toprak, hava), ateş kültü ve göğe çekilmek gibi tasavvufi ve mistik motifler de eserde işlenmiştir. Bu unsurlar, dönemin dini ve kültürel anlayışını yansıtarak, Otman Baba'nın manevi gücünü ve etkisini vurgular. Eser, sadece Otman Baba'nın değil, aynı zamanda dönemin tasavvufi ve halk inanışlarının da bir yansımasıdır (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. XIV).

Metinde, Otman Baba'nın sürekli olarak ortaya çıkıp keramet göstererek müşkülleri halletmesi ve ardından yeniden kaybolması, onun mistik kimliğinin temel unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Bu anlatı yapısı, geleneksel menkıbe formunun bir yansıması olup, tasavvufî metinlerde sıkça rastlanan aksiyon ve hareket motifleriyle şekillenmektedir.

Otman Baba'nın kerametleri, yalnızca bireysel mistik deneyimler değil, aynı zamanda toplumsal ve kurumsal yapının sürekliliğini sağlayan öğeler olarak işlev görmektedir. Özellikle Balkanlar'daki faaliyetleri, onun halk arasında nasıl bir velayet makamına eriştiğini ve bu makamın nasıl kabul gördüğünü göstermektedir.

Eser, tek bir temaya indirgenemeyecek şekilde çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Anlatının merkezinde, velilik makamının dünyevî otoriteden üstün olduğu, dünyanın evliyanın iradesi doğrultusunda şekillendiği ve tüm oluş, kılış ve görünüşlerin ardında batınî bir yönlendirici gücün bulunduğu fikri yer almaktadır. Bu tasavvufî anlayış, evliyanın yalnızca bireysel bir manevi yolculuğun ötesinde, ilahi tasarrufun temsilcisi olarak konumlandığını göstermektedir. Eserde sürekli vurgulanan manevi rehberlik, dünyevi otoritenin geçiciliğine karşılık velayet makamının kalıcılığını ve ilahi bilgiyi taşıyıcı rolünü ön plana çıkarmaktadır. Böylece, anlatı boyunca aktarılan olaylar, zahiri bir düzenin ardındaki ilahi iradenin etkisini ortaya koyarak, velayet makamının işleyişini ve tasavvufî otoritenin evrensel doğasını gözler önüne sermektedir.

3.2. Otman Baba'nın İzinden "Otman Baba Ocağı"

Osmanlılar'ın Balkanlar'daki varlığı Trakya bölgesinin fethiyle başlamıştır. Günümüzde Trakya, Doğu Trakya (Türkiye) ve Batı Trakya (Yunanistan) olarak ikiye ayrılırken, Yukarı Trakya Bulgaristan sınırları içinde yer almaktadır. Doğu Rodop Bölgesi, büyük ölçüde Bulgaristan'da bulunmakla birlikte, küçük bir kısmı Yunanistan'da kalmaktadır. Bu bölge, Kızıl Deli (Seydi Ali Sultan) Zaviyesi ve onunla manevi bağı bulunan erken dönem tekke ve zaviyeleri açısından büyük bir öneme sahiptir (Kayapınar, 2018, s. 3-38).

Ömer Lütfi Barkan, bu coğrafyada faaliyet gösteren bazı tarihî şahsiyetleri "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak adlandırmıştır. Barkan'a göre, Osmanlı fetihleri yalnızca askeri bir genişleme değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir dönüşüm süreci olarak gerçekleşmiştir. Bu dönüşüme öncülük eden Kızıl Deli (Seydi Ali Sultan), Otman Baba ve Yağmur Baba gibi tarihi şahsiyetler Osmanlı fetihlerine manevi önderlik eden önemli sufiler arasında yer almış, aynı zamanda İslamiyet'in Balkanlar'da yayılmasına öncülük etmişlerdir (Barkan, 1942, s. 279-386). Bu dervişler, sadece tasavvufî hareketler açısından değil, aynı zamanda Bektaşî kültürünün Balkanlar'daki yayılımı bakımından da kritik bir rol üstlenmiştir. Osmanlı'nın fetih politikası ile tasavvufi hareketlerin birleşmesi, bölgenin sosyal ve dini yapısının dönüşümünde belirleyici olmuştur. Ayrıca Barkan'ın çalışması, bu dervişlerin yerleşim alanlarını kurarak, tarımsal ve ekonomik faaliyetleri teşvik ederek ve yerel halkla Osmanlı yönetimi arasında köprü görevi görerek bölgenin Osmanlı'ya entegrasyonunu nasıl hızlandırdığını ortaya koymaktadır.

Bulgaristan'daki Alevi toplulukları, tarih boyunca farklı inanç ve gelenekler çerçevesinde şekillenmiş olup, çeşitli sosyal ve kültürel gruplara ayrılmıştır. Mikov'un aktarımına göre Melikoff, 1985 yılında Deliorman Alevileri üzerine yaptığı araştırmalarda, Bulgaristan'da resmi olarak 90-100 bin Alevi'nin yaşadığını belirtmiştir. Ancak, 1992 yılı nüfus sayımında bu rakam 83.537 Şii (çoğunlukla Alevi) olarak kaydedilmiş, 2001 yılı itibarıyla ise 53.021'e düşmüştür. F. de Jong'un 1981-1983 yılları arasındaki araştırmalarına göre, Kuzeydoğu Bulgaristan'da yaşayan Aleviler, farklı tasavvufi geleneklere bağlı olarak dört temel gruba ayrılmaktadır. Çelebi (Sofiyan) akımına mensup Bektaşiler, Balım Sultan'ın müritleri olan

Bektaşiler, Otman Baba'nın müritleri olan Babailer ve Demir Baba'nın müritleri olan Babailer olarak tanımlanan bu grupların her biri, kendilerine özgü ritüel ve topluluk yapısına sahiptir. Gerlova bölgesinde yaşayan Aleviler ise kendilerini Bektaşi olarak tanımlamakla birlikte, Çelebi ve Babagan gruplarından bağımsız bir yapılanmaya sahiptir. Ayrıca Zağra bölgesinde, 14. yüzyıl mutasavvıflarından Bedreddin Simavi'nin müritleri olan Bedreddinliler şeklinde bilinen bir topluluk da mevcuttur. Doğu Rodoplar'daki Alevi toplulukları, farklı tasavvufi geleneklere dayanan üç ana gruba ayrılmaktadır. Bunlar Otman Baba'nın müritleri olan Babailer, Çelebi akımına mensup Bektaşiler ve Krumovgrad yakınındaki türbede defnedilen Mehmet Sultan'ın müritleri olan Muhasiplerdir. Bu grupların her biri, sosyal ve dini uygulamalar açısından farklılık göstermektedir (Mikov, 2008, s. 13).

Bulgaristan'daki Alevi toplulukları, genel olarak iki temel kola ayrılmaktadır. Bektaşiliği benimseyen fakat kendilerini Bektaşi olarak tanımlamayan grup, özellikle Kuzeydoğu Bulgaristan'ın Kubrat bölgesinde yoğunlaşmıştır ve kendi içinde evlilik yapmaktadır. Bu topluluk, Çarşambalı olarak da bilinmektedir. Babailer ise kendilerini Bektaşilerden farklı olarak tanımlayan daha geniş bir topluluk olup hem Kuzeydoğu Bulgaristan'da hem de Doğu Rodoplar'da yaygın şekilde yaşamaktadır. Kuzeydoğu Bulgaristan'daki Babailer, yerel halk arasında Pazartesili olarak da bilinmektedir. Tarihsel süreçte, Bedreddin Simavi'nin müritleri olarak bilinen bazı gruplar, zamanla Alevi kimliğini benimsemeyi kabul etmiş ve ayrı bir topluluk oluşturmuştur. Günümüzde bu grup, Kızanlık bölgesinde yaşamaktadır. Bu toplulukların ortak özelliği, köy halkı olmaları ve kırsal bölgelerde yaşamlarını sürdürmeleridir. Alevi-Bektaşi geleneği içinde farklı tarihsel süreçlerden geçen bu gruplar, bölgesel kimliklerini koruyarak inançlarını devam ettirmişlerdir. (Mikov, 2008, s. 14).

Bu farklı gruplar ve inanç yapılanmaları, Bulgaristan'daki Alevi topluluklarının tarihsel ve kültürel kimliklerini belirlemede önemli bir rol oynamaktadır. Alevi-Bektaşi geleneğinin Osmanlı'dan günümüze Bulgaristan'da varlığını sürdürmeye yönelik etkisi ile bölgede yaşayan topluluklar arasındaki etkileşimler, Trakya genelinde ve Bulgaristan özelindeki sosyo-kültürel yapının anlaşılmasında kritik bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Otman Baba'nın izinden giden en önemli şahsiyetlerden birisi olan Muhyiddin Abdal, Kalenderilik, Bektaşîlik ve Hurufilik geleneği içinde şiirler söylemiş ve

tasavvufî düşünceleri halk arasında yaymaya çalışmış önemli bir mutasavvıf şairdir. 16. yüzyılda yaşadığı bilinen Muhyiddin Abdal, Anadolu ve Rumeli'yi dolaşarak farklı bölgelerde mensup olduğu dinî-tasavvufî geleneği yaymıştır. Şiirlerinde insanın içsel yolculuğunu, hakikat arayışını ve Tanrı'ya ulaşma sürecini işleyen Muhyiddin Abdal, özellikle hece vezniyle yazdığı eserleriyle bilinir. Onun tasavvufî mesajları, Kalenderî ve Bektaşî geleneğinin özgün anlatım biçimleriyle şekillenmiştir.

Muhyiddin Abdal'ın tekkesi, Bulgaristan sınırına yakın olan Muhittin Baba Tepesi'nde bulunmaktadır. Kalenderî-Bektaşî geleneğinin önemli isimlerinden olan Muhyiddin Abdal, özellikle Bulgaristan ve Balkan ülkelerinde inançlarını yaymaya çalışmış ve bölgenin tasavvufî yapısına derin etkiler bırakmıştır. Günümüzde bile Rumeli'nin büyük bölümünde ulu bir eren olarak kabul edilmesi, onun manevi mirasının hâlâ yaşadığını göstermektedir (Durbilmez, 1998, s. 2).

Muhyiddin Abdal'ın Otman Baba'ya mensup bir derviş olduğu yönündeki görüş, birçok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir. Divanında yer alan şiirler, bu bağlantıyı güçlendiren önemli metinler arasında yer almaktadır. Durbilmez çalışmasında Muhyiddin Abdal'ın divanında Otman Baba'yı andığını belirtir. Söz konusu şiirleri şöyledir: *Otman Baba'nın adını zikrederek "Gani Otman pîrüm oldı/Anun etegin tutdım ben" (106/2) diyen Muhyiddin Abdal, aynı şiirin başka bir dörtlüğünün son iki mısraında da "Severim Sultan Baba'yı/ Cân ile gönül katdum ben" (106/3) demektedir. Muhyiddin Abdal, "Ala gözlü Sultan Baba" mısraıyla başlayan şiirinde tamamiyle Otman Baba'dan söz etmektedir (108/1, 108/2, 108/3, 108/4, 108/5, 108/6).*

a) "Ala gözlü Sultan Baba

Ululardan ulusın sen

Yedi iklim dört köşeye

Arşa kürse tolusın sen

Yüzin gören yonsul bay olur

Kafirler imana gelür

Seni sevmeyen ne olur

Şah-1 kerem Alisin sen

Şahısın biz eksüklü kulun

İçenler ayılmaz tolun

İnceden incedür yolun

Tamam gerçek velisin sen

Toğrı sözin yol kılıcı

Çaldığın iki bölüci

Düşmüşler elin alıcı

Hakk'un kudret elisin sen

Dehanından kevser akar

Nazarun Hakk yola bakar

Kokudan cümle alem kokar

Muhammed'ün gülisin sen

Parlayup ateşün yanar

Cümlelem şulene çonar

Guşayanlar senden kanar

Ab-u hayat gölisin sen

Muhyiddin Abdal neylersün

Dipsiz denizler boylarsun

Ne bilürsin ne söylersün

Aklın mı var delisin sen

Muhyiddin toldır payanun

Hergiz olmasun ziyanun

Evliyanün enbiyanun

Bir kemterce kulisın sen (Durbilmez, 1998, s. 407-408).”

b) “Erenlerin eşigüne

Yaslanuban yatdum ben

Erenlere belî didüm

Sıdk ile ikrâr itdüm ben

Şahum da rehberüm oldı

Hemân Kıblem nûrum oldı

Gani Otman pîrüm oldı

Anun etegin tutdım ben

Egnime giydüm abâyı

Terk itdüm kamu kabâyı

Severim Sultan Baba'yı

Cân ile gönül katdum ben (Durbilmez, 1998, s. 404-405)."

Örneğin, "Gani Otman pîrüm oldı / Anun etegin tutdım ben" mısralarında Otman Baba'nın doğrudan adı anılırken, başka bir dörtlükte "Severim Sultan Baba'yı / Cân ile gönül katdum ben" ifadeleri, Muhyiddin Abdal'ın bağlılık duygusunu ve tasavvufî hiyerarşi içindeki konumunu yansıtmaktadır.

XVI. asırda yaşayan Kalenderi şairlerinden Otman Baba Dergâhı'nın postnişini Zâti Baba'dan el aldığı bilinen (Sava, 2020) Feyzi Hasan Baba'nın Otman Baba hakkında bir methiyesi bulunmaktadır:

"Otman Baba Hakkında Medhiye

Nûr-u Ahmed seyri Hayder Hazreti Otman Baba

Nâm-ı Hüsam Şah Ganidir bir adı Sultan Baba

Pîr-i pîrân-ı Horasan merd-i merdân-ı Hudâ

Kutb-ı âlem gavs-ı ekrem ism-i azam Can Baba

Nakd-ı âlem hem Alidir sırrı nûr-ı evliyâ

Nutk-ı pâki hem hadîs ü âyetı Kur'an Baba

Cilvegâhı Hazretı nûrı Muhammed'dir yakin

On sekiz bin âlemi seyr eyleyen seyran Baba

Mürşidi kâmil erenler serveri sâhib makam

Bunca abdâlı Hudâ'ya rehber ü burhan Baba

Âstânı hânkahm bekleyen abdalların

Gözü açık gönlü sâfî sîneçak üryan Baba

Bir yanı Nebi Dededir bir yanı Çoban Baba

Rûmeli'nin erleri erenleri irfan Baba

Niçe âşık geldi geçti bu makama aşk ile

Aşk şerâbın içti kandı mest olub hayran Baba

Üçler kırklar yediler hânkahında ayan

Pirden erden her zaman hâli değil mihman Baba

Yedi yüz abdâlı yetmiş bin sıfatla remz eden

Her birine bir tecelli gösteren cevlân Baba

Cümlesi ikrâr idüben erliğine ol erin

Cân ü dilden bend oluben canlara kurban Baba

Âstânı evliyâya yüz sürenler Feyziyâ

Her murâda erdi anlar buldular ihsan Baba (Ergun S. N., 1944, s. 155)"

Bu methiye, Otman Baba'nın tasavvufî kimliğini ve manevi otoritesini yücelten bir metindir. Hüsam Şah olarak bilinen Otman Baba, burada Kutb-ı Âlem, Gavs-ı Ekrem ve İsm-i Azam gibi sıfatlarla anılarak, onun tasavvufî hiyerarşideki yüksek konumu vurgulanmaktadır. Methiyede, Otman Baba'nın Horasan pirleriyle bağlantısı, Rumeli'deki erenler arasındaki yeri ve abdalların ona olan bağlılığı açıkça ifade edilmektedir.

Özellikle "Nutk-ı pâki hem hadîs ü âyet-i Kur'an Baba" ifadesi, Otman Baba'nın sözlerinin Kur'an ve hadislerle örtüştüğünü, onun manevi rehberliğinin ilahi kaynaklarla desteklendiğini göstermektedir. On sekiz bin âlemi seyr eyleyen seyran Baba ifadesi ise, onun tasavvufî yolculuğunun evrensel bir boyuta ulaştığını ve ilahi hakikatin tecellisine mazhar olduğunu ima etmektedir.

Methiyede ayrıca, "Üçler, Kırklar ve Yediler" gibi tasavvufî hiyerarşinin önemli figürlerine yapılan göndermeler, Otman Baba'nın bâtını bir rehber olarak kabul

edildiğini ve onun manevi makamının pirler ve erenler tarafından onaylandığını göstermektedir. “Aşk şerâbın içti kandı mest olub hayran Baba” ifadesi, tasavvufî geleneğin ilahi aşk ve vecd anlayışını yansıtarak, Otman Baba’nın bu aşkın içinde eridiğini ve onun takipçilerine de bu aşkı aktardığını ifade etmektedir.

3.2.1. Ocak Yapılanması ve Erkanları

Kuzeydoğu Bulgaristan Alevilerinin dini ve etnik kökenleri hakkında yapılan araştırmalardan ilkine D. Marinov'un 1914’te kaleme aldığı *Halk İnançları ve Dini Halk Örf ve Adetleri* adlı eserde rastlanmaktadır. Mikov’un çalışmasında ise F. de Jong’dan aktarımına göre Bulgaristan’da 1981-1983 yıllarında yaşayan Aleviler; Kuzeydoğu Bulgaristan, Gerlova, Zağra ve Doğu Rodoplar bölgelerinde gruplandırılmıştır. Otman Baba'nın müridi Babailer’den oluşan grupların Kuzeydoğu Bulgaristan ve Doğu Rodoplar'da yaşadığı tespiti yapılmıştır (Mikov, 2008, s. 12).

Kuzeydoğu Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden Otman Baba’nın takipçileri, tek menzilli Babailer olarak adlandırılır. Aynı şekilde, Kuzey Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden Babailer ise çift menzilli Babailer olarak bilinir. Tek menzilli Babailer, Babagan Bektaşiler gibi kadın ve erkeklerin ayrı ayrı nasip alınan bir geleneğe sürdürürler. Her nasip alan kişi için ayrı bir kurban kesilir. Bu kişiler, daha önce ikrar verdikleri ve saygı duydukları bir aileyi rehber olarak seçerler; bu sürece "ana baba tutma" denir. Ana baba tutma geleneğinde, rehberlik eden kişiler "yol oğlu" olarak kabul edilir ve o ana-babanın nazarında kendi öz evlatlarından ayrı tutulmazlar. Aynı şekilde, nasip alan canlar da seçtikleri ana babayı öz ebeveynlerinden ayırt etmezler. Tek menzilli Babailer, Babagan Bektaşîler geleneğinde olduğu gibi, nasip alan tüm canlar birbirlerinin yol kardeşi sayılır. (Engin, 2009).

Hasköy civarında yaşayanlar, musahipsiz olarak erkân yürütürken; Deliorman bölgesinde yaşayanlar, musahipli olarak erkân yürütürler. Otman Baba Ocağı bağlıları daha sonrasında Şücâüddin Veli Ocağına intisap etmiştir. Bu farklılık, bölgesel inanç pratiklerinin tarihsel gelişimi ve toplulukların sosyolojik yapılarıyla doğrudan ilişkilidir.

Otman Baba Ocağı bağlılarının daha sonra Şücâüddin Veli Ocağı’na intisap etmesi, tasavvufî hiyerarşi içinde ocaklar arası geçişin nasıl gerçekleştiğini

göstermektedir. Bu tür intisap süreçleri, Alevi-Bektaşi geleneğinde manevi sürekliliğin sağlanması açısından önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle Otman Baba'nın Balkanlar'daki etkisi, onun takipçilerinin zamanla farklı ocaklara yönelmesine neden olmuş ve bu süreç, tasavvufî geleneğin dinamik yapısını ortaya koymuştur.

Balkanlar'da 20. yüzyılda ortaya çıkan ocak kavramı, zamanla sürek terimiyle ifade edilmeye başlanmış olsa da, sürek sisteminin temelinde ocak geleneğinin yattığı görülmektedir. Sürek, belirli bir inanç önderi adına şekillenen bir yapı olup, Otman Babalıların "Babaî" olarak anılması bu dönüşümün önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Ersal'ın çalışması Otman Baba Ocağı, sürek sisteminin ocak geleneğiyle olan bağlantısını kanıtlayan önemli bir örnektir.

> *"Ankara Çubuk merkezli Şah Kalender Veli Ocağı ve Kırıkkale Hasan Dede beldesi merkezli Hasan Dede Ocağı tarihsel dönemde pir ocaklarının Otman Baba Ocağı olduğunu belirtmektedirler. Hatta hala hayatta olan Şah Kalender Veli Ocağı Şıhı Kadir Kalender Dede 1940'lı yıllarda Otman Baba Ocağı'ndan Dedelerin geldiğini ve "Biz sizi vekaleten Hasan Dede Ocağı'na bıraktık yeniden si Seyyid Ali Sultanlı zin görgünüzü biz yapmak istiyoruz." dediğini bize mülakatlarımızda aktarmıştır (Ersal, 2015, s. 251)."*

Ankara Çubuk merkezli Şah Kalender Veli Ocağı ve Kırıkkale Hasan Dede beldesi merkezli Hasan Dede Ocağı, tarihsel süreçte pir ocaklarının Otman Baba Ocağı'na bağlı olduğunu ifade etmektedirler. Bu bağlantı, tasavvufî hiyerarşi içinde ocakların sürekliliğini ve dönüşümünü göstermektedir.

3.2.2. Ocaktan Süreğe: Otman Baba Ocağı'nın Günümüzdeki Durumu ve Şücâüddin Veli Ocağı ile İlişkileri

Kalenderilik, Farsça kökenli bir terim olup dünya malına önem vermeyen, gösterişten uzak bir yaşam biçimini ifade eder ve bu anlayışı benimseyen İslam tarikatı Kalenderiyye olarak adlandırılmıştır. Kalenderilik, Hintiran ve özellikle Hint mistisizminden etkilenerek şekillenmiş, mistik temellerinden biri Melametilik olmuştur. XIII. yüzyıl başlarında Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın tarafından Anadolu'ya getirilen Kalenderilik, zamanla geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Selçuklular döneminde Cavlakî ve Haydarî, Beylikler döneminde ise Abdâlânı Rum

gibi Kalenderî toplulukları ortaya çıkmış, XVI. yüzyıldan itibaren Işık ve Torlak gibi isimlerle anılmıştır. Önemli Kalenderî şeyhleri arasında Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan, Seyyid Rüstem, Hacım Sultan, Sultan Şucâeddin, Koyun Baba ve Otman Baba yer almaktadır (Ocak A. Y., 1992, s. 60-98)

Bektaşilik, Hacı Bektaş Velî'yi yol büyüğü olarak tanıyan Türkmen topluluklarının bir bölümü (Dedekarkınoğlu, 2012, s. 317), XIII. yüzyılda Kalenderîlik içinde teşekkülle başlayıp XV. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş Velî ananeleri etrafında Anadolu'da ortaya çıkan bir tarikattır (Ocak A. Y., 1992, s. 373-379); (Doğan & Çelik, 2025, s. 27-40).

Otman Baba, Osmanlı Kalenderîlik tarihinde önemli bir figür olup XV. yüzyılda Balkanlar'daki Kalenderî hareketine büyük etkide bulunmuş ve sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüştür. XVI. yüzyılda Muhyiddin Abdal tarafından yüceltilmiş ve mistik bir şahsiyet olarak betimlenmiştir. Halifesi Akyazılı Sultan'dan sonra kutbiyyet makamına geçtiğine inanılan Demir Baba'nın takipçileri tarafından büyük saygı görmüş, türbesi sıkça ziyaret edilerek bu eylem kutsal bir lütuf olarak değerlendirilmiştir. II. Bayezid'e yönelik 1492'de Arnavutluk'ta gerçekleşen suikast girişiminden Otman Baba'nın dervişleri sorumlu tutulmuş olup, Anadolu ve Balkanlar'da birçok yerleşim yeri onun adına Hüsam Dede ismiyle anılmıştır (Şahin H. , 2007, s. 6-8).

Günümüzde Otman Baba süreğini sürdüren Balkan Bektaşilerinin, Otman Baba'nın mücerret olmasından dolayı seyit soylu olmadığı ve babagan Bektaşiliği sürdürdüğü bilinmektedir. Babagan Bektaşiliği sürdüren ve baba ünvanına sahip olan bu kimseler, Otman Baba'nın çağdaşı ve rehberi olan Şücaeddin Veli'ye intisap etmiştir ve kendilerini erbabiye olarak nitelendirirler. Bölgenin önemli Bektaşi Babalarından Hakkı Saygı'nın 2014 yılında Ayhan Aydın ile yaptığı söyleşide konuyla ilgili şu bilgiler aktarılmıştır:

> *"Biz, Baba İlyas Horasaninin Amasya Dergâhında başlattığı Babai tarikatına mensup kimselerin soyundan geliyoruz. Dedelerimiz, Karaman yöresinden Rumeliye gönderilmişler. Daha önce dedelerimiz, Bulgaristannın Haskova yöresinde dergâhı bulunan Otman Babaya bağlı imişler. Ancak Otman Baba mücerret olduğu ve yerine kendi soyundan birisini bırakamadığı için, Otman Baba ile çağdaş olan ve Otman*

Baba'nın da rehberliğini yapmış bulunan Süceadin Veli Ocağına bağlanmışlardır. Bunun sebebi ise, bugün Otman Baba Ocağının başında Seyyid soyundan gelen birisi yoktur. El-ele, el-Hakka prensibine göre tüm Otman Baba muhipleri, bugün Süceaddin Veliye bağlıdırlar ve bu ocağı kutsarlar. Aslında Otman Baba, Süceaddin Veli ve Karpuzu Büyük Hasan Dede, Kalenderi kökenlidirler, bundan dolayı da bir zincirin halkaları sayılırlar.

Otman Baba Ocağına bağlı olmamıza rağmen, şu anda Sücaeddin Veli Ocağına bağlıyız. Çünkü, yukarıda anlattığım gibi, el ele, el Hakka prensibi içinde, birer dikme baba olmamıza rağmen, soyunun Evlâdı Resule dayandığını bildiğimiz bir ocağa bağlı olmamız gereklidir. Bu sebeple, Bulgaristan'da bulunan Abdullah Baba da Sücaeddin Veli Ocağının halifesi olarak Bulgaristan'daki babaların hizmetini görmektedir. Nevzat Efendi, "Evlâdiyedir", yani soyu bir ocağa bağlıdır. Bizler ise "Erbabiyeyiz", yani bu işi en iyi kim yaparsa, o posta oturur. Erbabiye babaları muhipler seçer, evlâdiye baba veya dedelerse soydan gelirler (Aydın A. , 2014)*."*

Baba İlyas Horasani'nin Amasya Dergâhında başlattığı Babai tarikatı, Anadolu'daki tasavvufî hareketlerin önemli bir parçası olmuş ve özellikle Karaman yöresinden Rumeli'ye gönderilen dedeler aracılığıyla Balkanlar'da etkisini sürdürmüştür.

Otman Baba Ocağı, Bulgaristan'ın Haskova yöresinde faaliyet göstermiş, ancak Otman Baba'nın mücerret olması nedeniyle yerine kendi soyundan birisini bırakamadığı için, bağlıları Sücaeddin Veli Ocağı'na intisap etmiştir. Bu geçiş, el-ele, el-Hakka prensibi çerçevesinde gerçekleşmiş ve Otman Baba muhipleri, Sücaeddin Veli Ocağı'nı kutsal kabul etmişlerdir. Otman Baba, Sücaeddin Veli ve Karpuzu Büyük Hasan Dede'nin Kalenderî kökenli olmaları, onları tasavvufî bir zincirin halkaları olarak birbirine bağlamaktadır. Bu bağlamda, evlâdiye babaları, soydan gelen liderlerdir, erbabiye babaları ise muhipler tarafından seçilen ve manevi liyakatle posta oturan kimselerdir. Bu sistem, tasavvufî otoritenin yalnızca soy bağıyla değil, aynı zamanda manevi ehliyetle şekillendiğini göstermektedir.

3.3. “Otman Baba Velayetnamesi”nin Genel Özellikleri

3.3.1. Eserin Nüshaları

Ahmet Yaşar Ocak’ın aktarımına göre A. Sadık Erzi’de de bir nüshanın daha bulunduğunu aktarır ancak Erzi, Ocak’a söz konusu kaybolduğunu söylemiştir (Ocak A. Y., Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, 2002, s. 17). Yapılan sonraki çalışmalarda da ilgili nüshaya ulaşılamamıştır. Eldeki verilere göre Otman Baba Velayetnamesi’nin iki nüshasına ulaşılmıştır. Aşağıda ayrıntısı verilen nüshalardn hareketle C Nüshası’nın baş ve sonunda Otman Baba ile ilgili olmayan şiirler metne alınmamıştır. Bu sayede Kılıç, Arslan ve Bülbül; çalışmalarında C Nüshasını 9.babtan, AG nüshasını da 1.babtan başlatmak üzere tenkit etmişlerdir (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007).

3.3.1.1. C Nüshası

C: Ankara Cebeci Halk Kütüphanesi 495 numaraya kayıtlı nüsha toplamda 223 varaktan oluşturulmuştur.

“Baş: Haza Kitabı Risalei Otman Baba ve Velayetnamei an Kanı Velayet

Son: Vakfı dergahı Hacı Bektaş Velii Sani Balım Alevi Fi evayil zilhiccetül-haram fi yevmı düşenbeh. Sene 1316 fi-evayili Nisan sene 1315. Sehv ü noksan varsa onaralar. Okuyanlar dinliyenler hayr dua ile analar. (Yalçın, 2008)*”*

3.3.1.2. AG Nüshası

AG: Ankara Genel Kütüphanesi 643 numaraya kayıtlı nüsha zahriyesinde “vakfı Hünkâr Hacı Bektaş Veli kaddese sırrahü yadgar- ı dergâhı ali” yazılıdır.

“Baş: Haza Kitabı Risalei Velayetnamei Sultan Otman Baba Kaddesal-lahü Sırrahül-aziz.

Son: Sehv olmış varsa onaralar okuyanlar hem duadan analar. (Yalçın, 2008)*.”*

3.3.2. Eserin Yazarı, Yazılış Sebebi ve Tarihi Önemi

Velayetnamede de yazdığı üzere eser, Otman Baba'nın müritlerinden olan Göçek Abdâl (Göğçek Abdal, Küçük Abdal, Köğçek Abdal) adında bir derviş tarafından Otman Baba'nın ölümünden altı yıl sonra (Hicri 888, Miladi 1483-1484) kaleme alınmıştır (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. XI).

Küçük Abdal, *Otman Baba Velayetnamesi*'nin yazarı olarak tanınmakla birlikte, hakkında ayrıntılı biyografik bilgiler mevcut değildir. Ancak eserinden, Otman Baba'nın yakın çevresindeki abdallardan biri olduğu, okuryazar olduğu ve tasavvufi anlamda marifet sahibi bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Asıl ismi bilinmeyen Küçük Abdal'a bu lakabın, Otman Baba tarafından verilmiş olduğu düşünülmektedir. Farsça kökenli "kûçek" ya da "köçek" kelimesinden türeyen bu ad, hem genç yaşa hem de tasavvufi kıdemsizliğe işaret etmektedir (Cebecioğlu, 2005, s. 379). Otman Baba'nın çevresindeki şahıs ve mekânlara isim verme geleneği göz önüne alındığında, Küçük Abdal'ın adı da bu uygulamanın bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Eserde, marifet ile velayet arasındaki farklara dikkat çeken Küçük Abdal, kendisinin yalnızca marifet sahibi olduğunu ve velayet derecesine ulaşmadığını açıkça belirtir. Ona göre marifet, evliya kerametlerini aktaran ve gözlemleyen bir bilgelik düzeyi iken, velayet doğrudan Tanrı tarafından lütfedilen bir makamdır. Bu nedenle marifet sahibi kişi, aktardığı manevi gerçeklikleri tam anlamıyla kavrayamaz ya da uygulayamaz.

Velayetnameyi oluştururken Küçük Abdal, Otman Baba'nın Oğuz Türkçesiyle sarf ettiği sözleri aynen kaydeder, ardından bu sözleri Arapça ve Farsça açıklamalarla detaylandırır. Bu yöntem, halkın ve dervişlerin söz konusu ifadeleri daha iyi anlamasını sağlama amacını taşır. Ancak bazı bölümlerde Küçük Abdal'ın kişisel yorumları, Yurtoğlu'na göre Otman Baba'nın kastettiği anlamın tespitini güçleştirecek niteliktedir (Yurtoğlu, 2012, s. 19). Buna rağmen, eserin genelinde Otman Baba'ya duyulan derin bağlılık ve tarikatının öğretilerine yönelik yüceltici bir üslup hâkimdir. Bu yönüyle Velayetname'nin öznel yaklaşımı anlaşılır bulunmakla birlikte, eser aynı zamanda Rumeli tasavvuf tarihi açısından kıymetli bilgiler içermesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu çerçevede, Küçük Abdal yalnızca bir müellif değil, aynı zamanda dönemin tasavvufi yapısını aktaran önemli bir şahsiyet olarak değerlendirilebilir.

Otman Baba Velâyetnâmesi, XV. yüzyıl Türk yazılı kültürü içinde dil özellikleri açısından dikkatle incelenmesi gereken bir eserdir. Tekke-tasavvuf çevresine özgü ortak sözlü anlatım unsurlarını içeren metin, genel olarak sade bir dil kullanmasına rağmen, edebî bir üslup da barındırmaktadır. Küçük Abdal'ın Farsça ve Arapça'ya tam hâkim olmamakla birlikte, Farsça şiir yazabilmekte ve bölüm başlıklarını Farsça isimlendirebilmektedir. Ayrıca ayet, hadis ve kelâmı kibâr gibi dini ifadeleri esere dâhil etmiştir. Eser hem okuyucuyu hem de dinleyiciyi hedef alan akıcı bir anlatımla kaleme alınmış olup, sözlü kültürün etkileri metin içinde deyim ve atasözü gibi kalıplaşmış ifadelerle belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Kahraman isimlerinin çoğunlukla ünvan veya sıfatlarla birlikte kullanılması, bu sözlü geleneğin ezberlemeyi ve hatırlamayı kolaylaştıran yapısını yansıtmaktadır (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. XIV-XV).

Eser, Osmanlı'nın Fatih Sultan Mehmet döneminde geçmesi, dönemin Balkan coğrafyasına ve orada yaşayan Türkler'in dini, sosyolojik ve kültürel durumlarına ışık tutması ile bölgede İslâm'ın yayılmasında oluşan ortamın özellikle de sufi çevrelerinin adeta fotoğrafını çekmesi açısından tarihi bir öneme sahiptir (Gramatikova, 2002, s. 75). Ayrıca Halil İnalcık'ın 1993'te kaleme aldığı çalışmasında yer verdiği tespitlere göre; merkezi otorite tarafından dışlanan ve Balkanlar'da bulunan Tanrıdağı, Dobruca ya da Doğu Balkan Dağları'nda yaşayan Yörükler'in, kendisi de Yörük olan Otman Baba'ya çok saygı duyduğu (İnalcık, 1993, s. 25) ayrıca abdallarından bir kısmının bu Yörük zümrelerden olması sebebiyle fetih hareketlerine katıldığı ve bölgedeki gazilerle birlikte savaştığı bilinmektedir (Şahin H. , 2022, s. 199).

3.1.3. Eserin Konusu ve Metin Halkaları (Olay Örgüsü)

Âdemin yaratılışından itibaren başlatılan eser Hz. Muhammed ve Ehlibeyt'e methiye ile devam eder. Otman Baba'nın yaşamını anlatan eser yaklaşık 76 yıllık bir zaman dilimini kapsar. Altmış sekiz (68) baptan oluşan eserde olaylar başlıklar hâlinde verilmiştir ve metin halkaları şöyledir:

1. Otman Baba'nın Timur'la (Hicrî 833 Miladi 1402 yılında) Anadolu'ya gelmesi.

2. Şehzade Mehmet'in rüyasına girerek onun Rum'a padişah olacağını söylemesi.

3. Ortadan kaybolması ve Karadeniz dolaylarında tekrar zuhur etmesi.

6. Keramet göstermesi (Yıldırımı kamçı olarak kullanması)

7. İstanbul karşısında bir tepeye çıkarak şehri almaya geldiğini beyan etmesi.

8. Arık Çobanın sırtında Boğazdan İstanbul'un karşı yakasına geçmesi.

9. Ortadan kaybolması ve Babaeski'de tekrar zuhur etmesi.

10. Zağra, Balkandağı, Yanbolu, Dırnava, Zağrayenicesi gibi Balkan şehirlerinde çeşitli kerametler göstererek halkın yardımına koşması.

11. İstanbul'un fethedildiği gün Dırnava'da köprünün üstüne çıkarak

İstanbul'un alındığını söylemesi ve tekrar ortadan kaybolması.

12. İstanbul'da yeniden zuhur ederek Sultan Mehmed ile karşılaşması, onu çeşitli konularda uyarması.

13. Sultan Mehmet'in Otman Babayı dinlememesi ve Belgrad'a seferinde başarısız olması.

14. Sırrı Muhammed olduğunu ve bu dünyaya insanlara yardım etmeye geldiğini söyler.

15. Bazı tasavvufî sembolleri açıklar.

16. Müritlerine nasihat eder ve 1478 yılında ölür.

"Temmetül-kitab bi-avnil-lahil-melikil-vehhab harrarahu el-hakirül-fakir bendeı ali-cenab yani hz. Âdemeı hazretı hünkar kutbül-aktab müznibülasi-i kemterül-fakir Hasanül-hüzni Tebrizi gafaral-lahü zünubehü ve setere uyubehü. Vakfı dergâhı Hacı Bektaş Velıı Sani Balım Alevi Fi evayil zilhiccetül- haram fi yevmı düşenbeh. Sene 1316 fi-evayil-i Nisan sene 1315. Sehv ü noksan varsa onaralar. Okuyanlar dinliyenler hayr dua ile analar. (s.278)." sözleriyle eser son bulur.

3.1.4. Eserin Anlatım Türü ve Şekilleri

Yer yer somut gerçeklikler de barındırsa yazarı Küçük Abdalın zihin süzgecinden geçen kurmaca metin özelliği barındırdığı anlaşılmaktadır. Tanrısal/hâkim bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Olay çerçevesinde gelişen ve

anlatmaya bağlı edebi bir metin olma özelliğindedir. Mekân ve tarihi çevre Anadolu ve Balkanlar olmak üzere birçok şehirde geçmektedir.

Nasihat ve hitap yoluyla, tahkiye yoluyla, mükâleme ve sual yoluyla ve tasvir yoluyla kurulmuş anlatı; kaynağını Eski Türk dinleri, kutsal kitaplar ve yazılı edebiyatımızın çeşitli eserleriyle ortak paydadır. Ayrıca Ahmet Yaşar Ocak'ın *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menakıpnameleri* adlı çalışmasındaki tablolarından Hareketle metinde mitolojik unsurlar tespit edilmiştir. Bu unsurlar ise aşağıda sıralanmıştır:

1. Tanrının insan seklinde görünmesi,
2. Ölmeden önce göğe çekilmek
3. Tahta kılıçla savaşmak,
4. Tabiat kuvvetlerine hâkim olmak (Buluta binip yıldırımı kamçı olarak kullanmak),
5. Halka felaket musallat etmek,
6. Irmağı veya denizi yarıp geçmek

Eserde İslam öncesi eski Türk inanç motiflerinde yer alan motifler listelenmiştir.

1. Hastaları İyileştirme (İncil)
2. Gaipten ve Gelecekten Haber Verme
3. Tabiat Kuvvetlerine Hakimiyet
4. Tenasüh İnancı
5. Hulûl İnancı
6. Ejderha ile Mücadele
7. Dört Unsur İnancı Anasırı Erbaa, ustukus (istaks)
8. Ateş Kültü

Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki mucize motifleri aşağıda listelenmiş ve sure kaynakları verilmiştir.

1. Gaybı Bilme (Alı İmran)
2. Geleceği Haber Verme (Alı İmran)
3. Bedduanın Tutması (Birkaç yerde)
4. Vücut Arızasını (İncil) ve Hastalığı Giderme (Alı İmran)
5. Tabiat Kuvvetlerine Hükmetme (El Enbiya, Sad)

6. Ölmeden Göğe Çekilme (Maide)

Kitabı Mukaddes'te yer alan ve yine eserde geçen mucize motifleri ise şöyledir:

1. Ölmeden Göğe Çekilme (İncil)
2. Kısır Kadın ve Erkeği Çocuk Sahibi Yapma (Tevrat)
3. Hayvanları İtaate Alıp Dost Olma (İncil)
4. Bedduanın Tutması (Tevrat)
5. Tabiat Kuvvetlerine Hükmetme
6. Ejderha ile Mücadele (Tevrat)

Türk destanlarıyla ortak motifler (*Tezkire-i Satuk Buğra Han, Kitabı Dedem Korkut, Ebûmüslimnâme, Battalnâme, Saltıknâme*) aşağıda listelenmiştir.

1. Bedduanın Tutması
2. Hasımlarını Ölümle Cezalandırma
3. Hızırla Görüşme
4. Ölmeden Göğe Çekilme
5. Öleceğini Bilme
6. Öldükten Sonra Keramet Gösterme
7. Hayvanları İtaate Alma
8. Ejderha ile Mücadele

Tezkiretül Evliya (Feriüddin Attar) ile ortak motifler aşağıdaki gibidir.

1. Hızırla Görüşme
2. Cansız Varlıkları Hareket Ettirme
3. Tabiat Kuvvetlerine Hükmetme
4. Duanın kabulü
5. Öldükten Sonra Keramet Gösterme
6. Akıldan Geçenleri Bilme
7. Hastalıkları İyileştirme
8. Mekân Aşma
9. Gaybda Olanları Bilme.

3.5. “Otman Baba Velayetnamesi”nde Yer Alan Mitolojik Unsurların Tasavvufi ve Sembolik Analizi

Alevi-Bektaşi menkıbelerinde yer alan motifler hem mitolojik hem de sembolik anlamda eski Türk inançları ve Türk mitolojisinin izlerini taşır. Bu menkıbelerde yer alan olağanüstülükler, tabiat unsurları, tabiat varlıkları ve olayları ile mitolojik hayvan ve yaratıklar, renkler, formel sayılar ve tarihi şahsiyetler temel motif unsurlarıdır.

Tabiat unsurları; dört element yani bir diğer deyişle anasır-ı erbaada yer alan hava, su, toprak ve ateş ile tabiat varlıklarından gök, yıldız, evren ve gezegenler, dağ, taş, kaya, ağaç, gül vb. ile hayvanlar arasında at, geyik, koyun, koç, aslan, kurt, köpek, domuz, turna, güvercin, horoz, yılan/ejderha, semender, timsah, balık ve öküz gibi türler bulunur. Özellikle at ve yılan/ejderha motifleri, bu hikâyelerde yoğun bir şekilde yer alır ve önemli bir sembolik anlam taşır.

Kurt ve koyun gibi bazı hayvanlar, İslami geleneğin etkisiyle farklı işlevler kazanmış olsa da diğer hayvanların Türk mitolojisindeki varlıkları ve işlevleri Alevi-Bektaşi menkıbelerinde korunmuştur. Bu durum, Alevi-Bektaşi inanç sisteminin Türk mitolojisiyle olan güçlü bağlarını ortaya koyar. Otman Baba’nın gösterdiği kerametler mitolojik dönemden itibaren bütün anlatılarda kullanılan birtakım motifler içerir.

3.6.1. Tabiat Unsurları

3.6.1.1. Dört Element

Dört unsur veya dört element, toprak, su, hava ve ateş, maddi evrenin temel yapı taşları olarak kabul edilir ve çok sayıda kültürde ontolojik ve kozmolojik sistemlerin merkezinde yer alır. Bu unsurlar, doğanın işleyişini açıklamak, insan ruhunu sınıflandırmak ve evrenin bütünlüğünü anlamlandırmak amacıyla kullanılmıştır.

Ateş, en soyut ve etkin unsur olarak, ilahi gücü ve dönüşümü simgelerken, hava ruhu temsil eden akışkan ve algılanamaz bir öğe olarak kabul edilir. Su, yaşamın kaynağı ve biçimsizliği ile adaptasyonu ifade ederken, toprak, en somut ve edilgin öğe olarak fiziksel varlığı, bedeni ve maddeselliği sembolize eder. Bu dört unsur, varoluşun farklı düzlemlerini temsil ederek, ontolojik bütünlüğün sağlanmasında belirleyici rol oynar (Uslu, 2017, s. 229-230).

Türk mitolojisi ve eski inanç sistemlerinde, bu unsurlar, doğa olayları, insan karakteri ve kozmik düzen ile ilişkilendirilmiş, toplumsal ve dinsel ritüellerde temel bir kavram olarak kullanılmıştır. Ateş ve su gibi unsurlar, ritüelistik temizlik, arınma ve dönüşüm süreçlerinde önemli yere sahiptir. Bu bağlamda dört unsur sistemi, yalnızca kozmik düzenin değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal yapının bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir.

İslam felsefesinde de "Anasırı Erbaa" olarak geçen dört unsur, varlıkların yapı taşları olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Arabî, tasavvufî düşünceyi felsefî bir boyuta taşıyarak İslâm düşüncesinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Ona göre unsurlar, feleklerin hareketi sonucunda ortaya çıkmış ve Tanrı tarafından dört günde yaratılmıştır. Ateş, en üst mertebede yer alırken, Hz. Âdem'in çamurunda bulunan suyun diğer unsurlardan daha etkili olduğunu vurgular. Ayrıca, unsurlara kendi özelliklerini verenin Tanrı olduğunu ifade eder. İbn Seb'în ise İbnü'l-Arabî ile paralel fikirler taşır ve dört unsurun keyfiyetleriyle fiilleri arasında bir denklik bulunduğunu belirtir. Ateşin parlaklığıyla cisimleri kendi tabiatına çevirdiğini, havanın şeffaf ve latîf yapısıyla sûretleri kolayca benimseyip bıraktığını, suyun benzer özellikler taşıdığını ve toprağın yoğun bir cisim olduğunu ifade eder (Karlığa, 1991, s. 149-151). Örneğin, toprak tevazuyu, su arınmayı, hava nefesi ve ateş ise dönüşümü sembolize eder. Bu unsurların etkileşimleri, varlıkların oluşum ve dönüşüm süreçlerini açıklar.

Alevi Bektaşi menkıbelerinde de karşımıza çıkan dört element; su, ateş, toprak ve hava; Türk mitolojisindeki işlevleriyle önemli bir yer tutar. Su, arındırıcı ve insanı kemâle erdiren bir yol olarak kutsal bir unsur şeklinde öne çıkar. Ateş ise yine arındırıcı bir işlevle menkıbelerde yer alır ve Otman Baba gibi veli kahramanlarla özdeşleştirilerek onun tanrısal bir ruh olarak görülmesini normalleştirir. Toprak, yaratılışın ana kaynağı olarak tevazunun ve yenilenmenin sembolü şeklinde menkıbelerde yer bulur. Hava ise nefes kavramıyla ilişkilendirilir ve bu kavram, menkıbelerin mitolojik kökenlerini ortaya çıkarmada önemli bir rol oynar.

"Çözemezsin bunu, üstat bulmadan,

Bir gömleğe kırk can mihman olmadan.

Doğdum dört anadan, iki babadan,

Medet, mürvet pirim Bali diyerek (Koca b, 1999, s. 31).

Turgut Koca'nın divanında yer alan dizeler, tasavvufî ve Alevi-Bektaşi geleneğinde derin anlamlar taşıyan örnek bir söylem biçimini yansıtmaktadır. Tasavvufî düşüncede, mürşid-mürit ilişkisi, bireyin manevi olgunlaşma sürecinde rehberlik eden bir otoriteyi temsil eder. Kırklar meclisi ve birlik bilinci ile ilişkilendirilebilen ifadeler ile "Doğdum dört anadan, iki babadan" sözleri, dört ana kavramı anasır-ı erbaa, yani toprak, su, hava ve ateş unsurlarına işaret etmektedir. Tasavvufî düşüncede, anasır-ı erbaa, insanın yaratılışındaki temel unsurlar olarak kabul edilir ve bu dört unsurun dengesi, bireyin manevi olgunlaşma sürecini belirler.

İki baba, burada biyolojik ebeveynin ötesinde, insanın batınî doğuşunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, anne fiziki yaratılışı temsil ederken, mürşidin eli, bireyin manevi doğuşunu, yani irfan yolunda ikinci bir doğumu sembolize etmektedir. Mürşid eliyle doğuş, tasavvufî geleneğin temel kavramlarından biri olup, insanın nefsi tezkiye etmesi ve hakikate ulaşması için mürşidin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu ifade eder.

Bu yorum çerçevesinde, birey önce anasır-ı erbaa'nın dengesi içinde fiziksel doğuşunu, ardından biyolojik bağların ötesinde manevi bir doğuşu yaşamakta, nihayetinde mürşidin irşadıyla hakikate ulaşmaktadır. Bu süreç, insanın fenâfillah makamına erişerek maddi bağlardan sıyrılması ve ilahi hakikati idrak etmesi ile tamamlanmaktadır.

> *"Salt Varlık, ilim hazretinden mazharlar yoluyla inerek, ateşte sıcaklık, suda ıslaklık, havada soğukluk, toprakta kuruluk olarak nitelenmiştir. Toprak, su, yel, ateşe "dört ana" denir, ki esfel-i safilin mertebesidir. Salt varlığın ilminin gereği, toprak, su, yel, ateş birleşerek üç çocuk denilen kayaçlar, bitkiler ve canlıları oluşturur. Bu iktiza, kayaçlarda baygın, bitkilerde uyku, canlılarda rüya, insanda idrak olmuştur. Böylece "alâ-i illeyn"e kavuşur. Kendisine ve Tanrısına ârif olunca yetkin insan olur. Kutsal kitabımızın Bakara suresinde bildirdiği Tanrı halifesi olan Âdem, buğdaycı Âdem değil, mana olan Âdem'dir ki, buna insan-ı kâmil denir. Tanrısal tasarruf onun elindedir. Hak ile halkın kavşak çizgisidir. Evrenin odak noktasıdır. Diğer bir deyişle, Kâbe kavseyn'dir. Açık olarak Hz. Muhammed'in, sırren Hz. Ali'nin makamıdır. Her insan-ı kâmil, Muhammed Ali'nin bir görüntüsünden başka bir şey değildir. O diridir, hay'dır, yaratıkların koruyucusudur, kayyumdur. Evvel, ahır, batın ve zahir, ulvi ve süfli âlemleri kapsar. Bu nedenle, siyah nur dedikleri "sevâd-ı âzam" odur. Hiçbir şey ona gizli olamaz, salt bilgi sahibidir. Diğer bir tanımla, buna kutbiyet denir (Kocababa, 1987, s. 5), (Koca b, 1999, s. 31-32)."*

Turgut Kocababa'nın Güldeste adlı eserinde dile getirilen ontolojik tasvir, klasik İslam teosofisinin özellikle Vahdet-i Vücûd anlayışıyla iç içe geçmiş bir varlık

anlayışını yansıtır. Metin, Tanrı'nın mutlak varlık olarak "salt varlık" şeklinde tanımlanmasıyla başlar; bu varlık, ilim sıfatından mazharlar aracılığıyla dört unsur (ateş, su, hava, toprak) biçiminde zuhur ederek *esfel-i sâfilîn* mertebesine iner. Kozmolojik olarak bu unsurların birleşimi, kayaçlar, bitkiler, hayvanlar ve nihayet insan biçiminde dereceli bir varlık mertebeleri zinciri oluşturur. Bu süreçte varlık, "baygınlık"tan "idrak"e doğru evrilir; insanla birlikte Tanrı'nın kendine dair bilgisi idrake dönüşür ve böylece varlık dairesi "alâ-yı illiyyîn (yücelerin en yücesi)"e ulaşarak tamamlanır. Bu anlayışta insan-ı kâmil, salt yaratılmış bir varlık değil, Tanrı'nın halifesi olarak Âdem biçiminde kozmik bir merkeze yerleşir. Turgut Kocababa'nın ifadesiyle insan-ı kâmil, Hz. Muhammed'in zahiri, Hz. Ali'nin sırrı olup her çağda tecelli eden bir hakikattir. Bu tasavvur, insan-ı kâmili Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir kavşak noktası ve "kâbe kavseyn" olarak betimleyerek, tasavvufi antropolojide ona kozmik ve ontolojik bir misyon yükler. Bu bağlamda insan-ı kâmil hem Tanrısal tasarrufun temsilcisi hem de evrensel düzenin muhafızıdır; dolayısıyla "kutbiyet" makamını taşır ve sevad-ı azam (büyük siyah nur) olarak bütün varlıkları kuşatan ilahî bilgiyle özdeşleşir.

Velayetname'nin "Der-Beyanı Mümin Derviş Ameden ve An Kanı Velayet Ra Ez-Anca Be Ber-Vardar (Mü'min Derviş'in Kânı Velâyete Gelmesi ve Oradan Vardar'a Gitmesi)" adlı babında Küçük Abdal, bir hamam çirkefinden su içmesi ile alakalı sorulardan sonra Otman Baba'nın yaratılmış hiçbir şeyin özünde kötü olmadığını ve hepsinin Tanrı'nın tezahürü bir öz olduğunu ve bunu zahiri değil batıni anlayışla görmek gerektiğini açıklaması üzerine onu "anasırı erbaa"nın hakimi olarak över:

> *"Ey zihi zatı mutahhar v'ey hakikat cismı pak*
>
> *Sen anasır hakimi hem ab u ateş bad u hak (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 72)"*

Beyit, tasavvufi düşüncede insan-ı kâmilin varlık içindeki merkezi ve ilahî hakikati temsil eden konumunu dile getirir. "Zâtı mutahhar" ve "cismi pâk" ifadeleriyle bu varlığın hem metafizik bakımdan temizlenmiş (münezzeh) bir öz olduğu hem de cismani düzlemde hakikatin arınmış bir temsili olarak tecelli ettiği vurgulanır. Beytin ikinci dizesinde geçen "anâsır hâkimi" ifadesi ise dört unsur (anâsır-

ı erbaa: su, ateş, hava, toprak) üzerindeki egemenliği bildirir ki bu da, insan-ı kâmilin maddî ve ruhî varlık mertebeleri üzerinde hâkimiyet kuran bir makam olduğunu gösterir. Klasik İslâm kozmolojisinde evrenin bu dört unsurdan yaratıldığı düşünüldüğünde, bu unsurlar üzerinde tasarruf sahibi olan kişinin kâinatın sırlarına vâkıf bir kutb olduğu anlaşılır. Dolayısıyla beyit, insan-ı kâmilin hem Tanrısal zâtla irtibatlı olduğunu hem de kozmik düzen içinde düzenleyici, hakîm bir rol üstlendiğini poetik ve metafizik düzeyde ifade eder. Bu anlayış, İbn Arabî'nin "kâmil insan" tasavvuruyla ve Mevlânâ'nın "insan bir âlemdir" görüşüyle doğrudan ilişkilidir.

3.6.1.1.1. Su

Türk mitolojisinde su, kutsal ve hayati bir unsur olarak büyük bir öneme sahiptir. Su, yaşamın kaynağı, bereketin ve temizliğin sembolü olarak görülür. Türk mitolojisinde "Yer-Su Ruhları" adı verilen doğa ruhları, su kaynaklarını koruyan ve denetleyen varlıklar olarak kabul edilir. Ayrıca, suyun yaratılış mitlerinde de önemli bir yeri vardır. Örneğin, bazı anlatılarda dünya başlangıçta uçsuz bucaksız bir su kütlesi olarak tasvir edilir ve bu kaostan düzenin yaratıldığına inanılır. Su, aynı zamanda tanrısal varlıklarla ilişkilendirilir; "Su Ana" ve "Su Ata" gibi figürler, suyun efendisi ve koruyucusu olarak saygıyla anılır.

Türk kültüründe su, tarih boyunca kutsal kabul edilmiş ve büyük bir saygıyla muamele görmüştür. Anadolu'da bu gelenek korunmuş, hatta belirli ritüellerle derinleştirilmiştir. Su içmek, bir saygı protokolü içinde gerçekleştirilmiş, ekmek ile su birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak kabul edilmiştir. 11. yüzyıl kaynaklarında, yemek için kullanılan "aş" ve "su" kelimelerinin birlikte anılması, suyun beslenme ve kutsallıkla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Göktürk yazıtlarında ise "yer" ancak "su" ile birlikte düşünülebilmiş ve bu nedenle "iduk yer-sub" ifadesi sıkça kullanılmıştır (Ögel, 2014, s. 327).

Su, bereket ve kuvvet kaynağı olarak görülmekle birlikte, aynı zamanda koruyucu ve cezalandırıcı bir güç olarak da değerlendirilir. Türkler, Tanrı'nın yeri ve suyu sahipsiz bırakmamak için kağanları görevlendirdiğine inanır. Görevini yerine getirmeyen veya isyan edenler ise yer ve sular tarafından cezalandırılır. Bu nedenle su, yalnızca dinî inanışlarda değil, devlet anlayışında da büyük bir öneme sahiptir. Bereket

sağlayan ve hayat kaynağı olarak görülen su, ana olarak kabul edilir. Ayrıca yağmurun gökten geldiği düşüncesiyle göksel bir bağ taşıdığına inanılır (Uslu, 2017, s. 50).

Eski Türk inanışlarında su, sadece fiziksel bir kaynak değil, aynı zamanda ölümsüzlüğün sembolü olarak da görülmüştür. Başkurt Türklerine göre, Semruk adlı çift başlı kartal, "mengüllük suyu" içerek ölümsüzlüğe ulaşmış ve Kaf Dağı'nda yaşamıştır. Bu motif, Orta Doğu ve Güney kültürlerinde görülen "Ab-ı Hayat" inanışıyla örtüşmektedir. Kutadgu Bilig'de suyun "idillig su" yani kutlu su olarak anılması ve "tiriglig sub" ifadesiyle hayat veren bir unsur olarak kabul edilmesi, suyun mistik ve metafizik yönüne dikkat çekmektedir. Su aynı zamanda arınma ile ilişkilendirilmiş, bu anlayış Dede Korkut Kitabı'nda "arı su" kavramıyla ifade edilmiştir. Eski Uygur yazıtlarında "arıg suzuk, arıg turuk" yani "arınmış su, saflaşmış beden" ifadeleri, suyun sadece fiziksel değil, ruhsal temizliği de sağladığını göstermektedir. Türklerin İslamiyet öncesi ritüellerinde yer alan "yunmak, arınmak" geleneği, Budizm'deki bedeni ve ruhu temizleme prensipleriyle benzerlik taşımaktadır. Bu anlayış, İslamiyet sonrasında namaz öncesi abdest alma pratiğiyle devam etmiş, manevi ve fiziksel saflık su aracılığıyla sağlanmıştır. Su ayrıca iyileştirici bir unsur olarak görülmüş, Eski Türkçede "edgü" kelimesi ile suyun iyilik ve şifa veren yönü vurgulanmıştır. Eski Uygur metinlerinde iyileşme ve arınma kavramları iç içe geçmiş, iyilikle temizlik arasında güçlü bir bağ kurulmuştur. Bunun yanı sıra, Türk mitolojisinde suyun yükselmesi ve alçalması ilahi bir düzenin tezahürü olarak kabul edilmiştir. Uygur şiirlerinde geçen "Agdmur, iner suvlar" ifadesi, suyun göksel bir hareketliliğe sahip olduğu düşüncesini yansıtırken, bu anlatılar güneşin doğup yükselmesiyle de ilişkilendirilmiştir (Ögel, 2014, s. 328).

Boratav'ın *Türk Mitolojis*i adlı çalışmasında yer alan "âb-ı hayat" maddesine göre literatürde yer alan "hayat suyu" veya "ab-ı hayat" kavramı, birçok kültürde ölümsüzlük ve sonsuz gençlik sağlayan mistik bir su kaynağı olarak görülmektedir (Boratav, 2012, s. 29). Türk halk anlatılarında "dirilik suyu" olarak da ifade edilen bu suyun özellikle Hızır ile ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. İnanışa göre suyu ilk içenler Hızır-İlyas'tır. İnanışa göre Hızır, bu sudan içerek ölümsüzlük kazanmış ve zamanlar arasında seyahat edebilme kabiliyetine erişmiştir. (Beydilli, 2004, s. 176).

Türk mitolojisinde "bengi su" olarak da karşılaşılan su kavramı, mitolojik ve tasavvufi anlatılarda ölümsüzlük ve sonsuz yaşamın sembolü olarak kabul edilir. Bu

su, kaosun içinden doğar ve varlığa hayat verir. Bengi su, yaratıcı başlangıç olarak kabul edilen ilk kaostan doğar ve dirilik verme, sonsuz yaşatma, ölümsüzleştirme özelliklerini taşır. Bu su, çeşitli inanç sistemlerinde ebediyete kavuşturan ve ölümsüzlük kazandıran bir güç olarak görülür. Örneğin İskender, bu suyu aramak için "Zulmet" olarak adlandırılan bilinmeyen ve karanlık bir dünyaya gider, ancak onu bulamaz. Söylencelerde ise ölen kahramanın üzerine su serpilmesiyle hayata döndüğü anlatılır. Ayrıca, bazı kahramanların Bengi su içerek ölümsüzlük kazandıkları ifade edilir (Beydilli, 2004, s. 176-177). Aynı şekilde, Köroğlu ve onun atı "Kır-At" gibi figürlerin de mucizevi sudan faydalanarak olağanüstü bir yaşama sahip oldukları rivayet edilmektedir.

Edebî metinler ve halk efsanelerinde hayat suyunun bulunduğu yer konusunda farklı yorumlar görülmektedir. Evliya Çelebi'nin 17. yüzyılda kaleme aldığı *Seyahatname*'de, su kaynağının Doğu Anadolu'daki Bingöl Dağları'nda yer aldığı iddia edilirken, bazı anlatılarda bu suyun Fırat ile Dicle'nin birleştiği noktada veya Kafkasya'daki Elbruz Dağları'nda olduğu ifade edilir. Bu anlatılar, tarih boyunca ölümsüzlük arzusunun insanlar üzerinde bıraktığı etkiyi ve mitolojik tasavvurların coğrafi mekânlara nasıl bağlandığını göstermektedir. Özellikle tasavvufî düşünce bağlamında değerlendirildiğinde, hayat suyu kavramının "Hakikat-i Muhammediye" ile ilişkilendirilmesi, ontolojik ve kozmolojik bir çerçevede yorumlanabilir (Boratav, 2012, s. 29).

Eserde su kavramı *"selsebîl"* adlandırmasıyla karşılık bulur. Otman Baba eserin bu bölümünde bir hamam çirkefinin arığından akan suyu içer. Eleştiriler üzerine orada bulunanlara suyun zahiren ve batınen evliyalar nazarındaki temizliğini anlatır:

> *"Ol kanı velayetün sakin oldugı mahalden bir hammam çirkefinün arkı var idi. Ol arkdan çirkef akup geçer idi. Ol dem dahı ol kanı velayet ol hammam çirkefinden egilüp su içdi. Çün ol şehr kavmi bu hikmeti böyle müşahede itdiler. Pes ibrete ve hayrete varup ayıtdılar kim: Bu kişi ne aceb kimse olur kim bu hammam çirkefinden ikrah itmeyüp su içdi didiler. Dahı ol kanı velayete aralarından bir kişi gelüp sual itdi kim: Bu hammam çirkefinden niçün su içdün kim bu su âdem çirkefinden murdar olmışdur didi. Çün ol kanı velayet bu adamun haberine müstemi oldı ve cevaba gelüp ayıtdı kim: Murdar nesne yokdur. Sen yalan söyleme didi. Pes öyle olsa bu kelamun mazmunına göre evliyau'l-lah nazarında dahı murdar nesne yokdur. Zira kim hakikat nazarıyla baksan cümle Hak'dur. Ve murdar didükleri nesne külliha aslına rücu idicek seyr ü devrı felekle gah insan u gah nebat u gah hayvan olur. Pes külli murdar aslına rücu itdükde tayyibı tahir olur. Amma zahiren emrı kitabında murdar u müsmil görinür. Öyle*

olsa evliyau'l-lah dahı her nesnenün hakikatına ve aslına nazar idüp file getürür bilmiş olasın. Ve cümlesinden mukaddem içerüyi saf kılasın (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 72)."

Tasavvufi düşüncede velilerin nazarında "murdar nesne" bulunmadığına dair bu yaklaşım, varlıkta tecelli eden her şeyin aslında Tanrı'dan geldiği ve yine Tanrı'ya döneceği inancına dayanır. Metinde ifade edildiği üzere, *"Kim hakikat nazarıyla baksa cümle Hak'dur"* anlayışı, İbn Arabî ve takipçilerinde görülen Vahdet-i Vücud düşüncesinin temelini oluşturur (Çift, 2009, s. 257-279) . Buna göre, murdar olarak nitelenen varlıklar dahi, seyr ü sülûk içinde kendi özlerine döndüklerinde "tayyib u tahir" (temiz ve pak) hale gelirler. Bu dönüşüm, evrenin sürekli bir devinim içinde olduğunu öngören devir ve tenasüh anlayışıyla da ilişkilendirilebilir. Zahirde murdar görünen unsurlar, velilerin batınî bakışıyla "hakikat" boyutunda değerlendirilir; bu da onların hakikati idrak ettiklerini gösterir. Dolayısıyla, veliler her varlıkta Tanrı'nın izini görür ve canlı cansız her şeye bu derin idrakle yaklaşır.

"Ve cümlesinden mukaddem içerüyi saf kılasın" ifadesi, zahirî temizlikten önce bâtınî arınmanın gerekliliğini vurgular. Bu anlayış, özellikle Anadolu irfan geleneğinde görülen ve şeriat-hakikat birlikteliğini esas alan bir ahlâkî-metafizik öğreti olarak öne çıkar. Otman Baba'nın tasavvufi evrende açıklamaya çalıştığı bu sözlerinde Aşık Paşa'nın 14. Yüzyılda tasavvufun en derin konularını Türkçe olarak kaleme aldığı dönemin önemli mesnevi eseri *Garipname'*de geçen ve evliyanın, insanın nefsini terbiye eden ve gönlü arındıran bir rehber olduğu ifade beyitlere telmih olarak da düşünülebilir. Mesnevinin telmihe konu beyitleri şunlardır:

"Mismili murdârı bunlardur bilen / Dîn içinde gösterüp malûm kılan

Zîra kim bunlar-durur dîn diregi / Şer içinde cümle halkun yigregi

Hem birisi evliyâdur evliyâ / Bu gönül yüzin gerek bunlar yuya

Kankı gönül kim yüzi yunmış-durur / Ol gönüldür kim hak'a dönmiş-durur

Evliyâdur gönüle saykal uran / Cism içinde nefslerün boynın buran (Paşa & Hazırlayan: Yavuz, 2000, s. 107)"

3.6.1.1.2. Toprak

Türk mitolojisinde toprak, kutsal ve yaşam verici bir unsur olarak büyük bir öneme sahiptir. Toprak, genellikle "Toprak Ana" veya "Yer Ana" olarak anılır ve besleyici, barındırıcı ve koruyucu özellikleriyle öne çıkar. Türk ve Altay mitolojisinde, Toprak Ana evrenin ruhu olarak kabul edilir ve yaratılışın çekirdeği olarak görülür.

Toprak Ana'nın kutsallığı, doğurganlık ve bereketle ilişkilendirilir. Bazı anlatılarda, toprak altına kazılan bir tünelden geçmek, yeniden doğuşu ve topraktan doğumu temsil eder. Ayrıca, kısır kadınların kutlu bir ağacın altında Yer Ana'ya dua ettiği ritüeller de vardır.

Boratav'ın *Türk Mitolojisi* adlı çalışmasında yer alan "toprak" maddesine göre Kastamonu bölgesine özgü halk inanışlarında toprak hem arınma hem de ölüm ve çürüme ile ilişkilendirilen çift yönlü bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerel anlatılara göre, toprak her gece yedi kez çalkalanarak kirlerinden arınmakta ve bu özelliğiyle İslam'daki teyemmüm uygulamasıyla örtüşmektedir. Su bulunmayan ortamlarda abdest yerine geçen teyemmüm, fiziksel temizlikten öteye geçerek toprak unsurunun kutsallığını ve arındırıcı yönünü vurgulamaktadır. Bununla birlikte, toprak olumsuz bir anlam taşıyan bir öğe olarak da görülmektedir. Göksel varlıkların mekânı olan "üsttekiler" kavramının aksine, toprak "alttakilere" ait bir unsur olarak çürüme ve ölümü simgeler. Bu bağlamda, ölüm ritüellerinde toprak figürü önemli bir yer tutar; kadınlar yas sürecinde bedenlerine toprak serper gibi jestler yaparak kederlerini ifade ederler. Ayrıca, halk söylemlerinde "toprak başına" veya "dünya başına yıkılsın!" gibi ifadeler de bu olumsuz atfın bir yansımasıdır. Bunun yanında demir, kozmolojik anlatılarda "yerküre" ile ilişkilendirilmekte ve insanın yaratıldığı temel madde olarak mitolojik figürler olan Ay-Ata ve Azrail ile bağlantılı biçimde ele alınmaktadır (Boratav, 2012, s. 116).

Türk kozmogonisine göre insanın yaratılışında Tanrı tarafından görevlendirilen baş melekler Cebrail, Mikail ve İsrafil, insan vücudunun şekillendirilmesi için çamur almak üzere dünyaya gönderilmiştir. Ancak, toprağın ağlayarak gelecekteki insanlığın kaderine duyduğu üzüntü nedeniyle bu görevlerini yerine getiremezler. Son olarak görevlendirilen Azrail ise toprağın yasına aldırış etmeden çamuru alarak geri döner. Bu olay, onun toprağa geri döndürülen insan için ölüm meleği rolünü üstlenmesini

sağlayan temel mitolojik anlatılardan biri olarak kabul edilmektedir. Günlük dilde "can alıcı" olarak anılmaya devam etmesi, bu efsanenin kalıcı etkisini göstermektedir (Boratav, 2012, s. 37-38).

Toprak, aynı zamanda kozmogonik tasarımda önemli bir yere sahiptir. Türk mitolojisinde dünya, gök, yer ve yeraltı olmak üzere üç katmanlı bir yapı olarak tasvir edilir ve yeryüzü hem iyiliği hem de kötülüğü barındıran bir alan olarak görülür. Toprak kavramı eserde *"berr"* adıyla belirtilir:

"Zihi sırrı velayet şahı merdan

Ki sensin cümle sırra emn ü eman

Kamuya remzini söyler virürsin

Çü her gaib işi asan bilürsin

Senün yokdur nazirün devr içinde

Zira sensin bu berr ü bahr içinde (s. 24)."

Tüm mitik hikayelerde evrensel bir tema olarak karşılaşılan toprak, insanın temel yaratım materyallerinden birisidir. İnsan topraktan (toprak ve su ile oluşturulan çamurdan) yaratılmıştır. Tasavvufta ise toprak, tevazu, teslimiyet, sabır ve yaratılış gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Toprak ayrıca, insanın evrendeki yerini ve dönüşüm sürecini de temsil eder. İnsan hayatı boyunca toprakla olan bağını, yaratılıştan dönüşe (ölüme) kadar devam ettirir. Toprağın bu döngüsel yapısı, tasavvufta fanilik bilinci ile ahiret düşüncesine de bir atıf yapar. Bu nedenle, toprak, tasavvufî anlayışta yalnızca bir metafor değil, aynı zamanda insanın Tanrı ile olan ilişkisini ve yaratılışındaki hikmeti kavraması için bir aynadır.

"Pes imdi berr ü bahrun şahı sensin

Dahı Hakkun hakikat mahı sensin (s. 104)."

Bu dizeler, tasavvufi bir bakış açısıyla toprak ve su kavramlarını içeren derin bir anlam taşır. "Berr ü bahrun şahı" ifadesi, karanın ve denizin hükümdarı anlamına gelir ve evrenin maddi unsurlarını yöneten ilahi bir gücü simgeler. "Hakkun hakikat mahı"

ise hakikatin ayı olarak yorumlanabilir ve ilahi nurun yansımasını ifade eder. Toprak, tasavvufta teslimiyet ve sabır ile ilişkilendirilir. İnsan, topraktan yaratıldığı için onunla özdeşleşir ve toprak, varoluşun temel unsurlarından biri olarak kabul edilir. Aynı zamanda, toprak bereketin ve yaşamın kaynağıdır, çünkü tüm canlılar onun üzerinde varlıklarını sürdürür. Bu bağlamda, dizeler ilahi düzenin ve hakikatin toprak ve su aracılığıyla tezahür ettiğini vurgular.

3.6.1.3. Tabiat varlıkları

3.6.1.3.1. Gök

Kozmogonik ve etiyolojik anlatılar, Anadolu ve Orta Asya halk kültürlerinde, yaratılış mitleri ile metafizik kavramların iç içe geçtiğini göstermektedir. Özbek yazar İmami'nin *Hanname* adlı eserinde geçen yaradılış destanı, Muhammediye'deki anlatımlarla büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Özellikle ateş ve suyun birleşmesinden oluşan buharın yedi kat göğü yaratması, tasavvufî ve İslamî mistisizm bağlamında nur ve karanlık kavramlarıyla ilişkilendirilebilir. Ayrıca külün yedi dünyayı oluşturması, evrenin çok katmanlı yapısını vurgulayan kozmolojik düşüncelere paralellik göstermektedir (Boratav, 2012, s. 92-97).

Velayetname'nin birinci babında "arş (Uludağ, 1991)" olarak karşılaştığımız gök kavramı en yüksek mertebede bulunan Tanrı'nın bulunduğu makamı belirtir. Bu makam, eserde "tâkı muallâ" olarak tabir edilen, Osmanlı Türkçesi'nde "yüce kubbe" veya "yüksek tâk" anlamında kullanılan ve genellikle gökyüzünü veya kutsal bir mekânın yüksek kubbesini betimler. "Tâk" kelimesi, kemer veya kubbe anlamına gelirken, "muallâ" ise yüce, yüksek ve onurlu anlamlarını taşır. Bu nedenle, "tâk-ı muallâ", hem fiziksel hem de sembolik olarak yüceliği ve kutsallığı ifade eder. Tasavvuf bağlamında tâkı muallâ, genellikle gökyüzü veya ilahi âlemin yüceliğini sembolize eden bir metafor olarak kullanılır. Bu kavram, insanın manevi yolculuğunda ulaşmayı hedeflediği en yüksek mertebeyi, yani Tanrı ile birlik ve hakikate erişimi ifade eder:

> *"Ve andan ruh nefh olındı. Gözin açdı. Nazar saldı. Arş kapusında la ilahe illa'l-lah Muhammeden resulu'l-lah yazılmış gördi. Âdem aleyhi's-selam ol mahalde*

ol derin velayetiyle muttasıf oldugı ucından idi. Hazretı Risalet'ün mübarek ismini gördi. Heman saat eserı nur alnında hüveyda oldı (s. 2)."

Metindeki "Arş kapusunda 'La ilahe illallah Muhammeden Resulullah' yazılmış gördi" ifadesi, insanın bilinçlenme anında ilahi kelimeyle karşılaşmasını ve hakikatin ona açılmasını ifade eder. Bu durum, peygamberlik kavramının metafizik boyutunu yansıtır ve İslam tasavvufunda sıklıkla ele alınan insanın ilahi bilgiyi doğrudan idrak etme süreciyle bağlantılıdır. Âdem'in velayet sıfatıyla muttasıf olması, onun metafizik düzlemde seçilmişliğini ve ilahi bilgelik ile bütünleşmesini temsil etmektedir.

Ayrıca, "Hazret-i Risalet'in mübarek ismini gördi" ibaresi, peygamberlik nurunun ilk insanda tezahür etmesi ve onun kutsal misyonunu idrak etmesini ifade eder. Tasavvufi yorumlara göre, bu olay, peygamberliğin insanlık tarihinde manevi bir süreklilik taşıdığını gösterirken, kutsal bir bağın başlangıcını da işaret etmektedir. Son olarak, "nur alnında hüveyda oldı" ifadesi, insanın ilahi ışıkla aydınlanmasını, ruhsal dönüşümünün tamamlanmasını ve hakikatle bütünleşmesini temsil eder.

Bir diğer babta velayetin "arş u ferş" ifadesiyle gökyüzü ve yeryüzüne yayıldığı, insanı kâmil mertebesine erişen kimselerin de bu sırra nail olacağı söylenir:

"Çü arş u ferşi tutdı uş velayet

Gel ikrar eyle bu sırra i kâmil (s. 14)."

Tasavvufi düşüncede, ikrar kişinin hakikati kabul etmesi ve ona teslim olması anlamına gelir. Bu bağlamda, dizeler manevi olgunluğa erişme ve ilahi hakikati kavrama çağrısı yapmaktadır. Alevi inanç sisteminde ise ikrar, bireyin manevi, ahlaki ve toplumsal bir bağlılık taahhüdü olarak kabul edilir. Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in peygamberliğine, Hz. Ali'nin velayetine ve Ehli Beyt'e bağlılık esasına dayanır. Bu süreç, Pir huzurunda ve cem erkanında gerçekleşir; talip, rehberini seçerek toplumun şahitliğinde ikrarını beyan eder ve bireyin manevi olgunluğa erişme sürecinin bir parçasıdır. İkrarını veren kişi, Dört Kapı Kırk Makam öğretisi doğrultusunda yaşamını sürdürmeli, hakikat, adalet ve sevgi ilkelerine bağlı kalmalıdır. Bu süreç, bireyin kendini bilmesi, toplumla uyum içinde yaşaması ve Hakk'a ulaşma çabasını ifade eder. Arş, ilahi makamı ve göksel düzeni temsil ederken, ferş yeryüzünü ve maddi âlemi ifade eder. "Çü arş u ferşi tutdı uş velayet" ifadesi, velayetin hem göksel hem de dünyevi boyutta etkili olduğunu ve bu iki âlemi birbirine

bağladığını gösterir. "Gel ikrar eyle bu sırra-i kâmil" dizeleri ise hakikatin tam anlamıyla idrak edilmesi ve ikrar edilmesi gerektiğini vurgular.

"Der-Beyanı Muharebe Kerdenı Sultan Mehemmed ba Uzun Hasan ve Velayet ü Remz Küster Didenı Otman Baba (Sultan Mehmed'in Uzun Hasan ile Savaşması ve Otman Baba'nın Velâyet ve Keramet Göstermesi)" başlıklı babın giriş cümlelerinde Küçük Abdal, yeryüzü ve gökyüzünde bulunan tüm diyarlarda yine velayetin temsilcisi olarak Otman Baba'yı anar:

> *"Ol varisı Ahmedı Muhtar, ol mazharı Haydarı Kerrar, ol sahibı Zülfekarı hunhvar yani ol kanı velayet sahibi arş u ferş ü her diyar, çün Mümin Derviş bu nev ile oldı izhar, halı mikdarını anlayup kıldı firar karargahına gidüp şermsar (s. 152)."*

"Ol varisi Ahmed-i Muhtar" ifadesi, Hz. Muhammed'in manevi mirasını temsil ederken, "Mazharı Haydar-ı Kerrar" ifadesi Hz. Ali'nin cesaret ve velayet makamıyla özdeşleşmesini ifade etmektedir. "Ol sahibi Zülfekarı hunhvar" dizeleri, Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ı ve onun savaş meydanlarındaki üstünlüğünü simgeler. "Ol kanı velayet sahibi arş u ferş ü her diyar" ifadesi ise, velayet makamının hem göksel hem de dünyevi düzlemde etkili olduğunu ve tüm diyarları kapsadığını gösterir.

Son bölümde, "Mümin Derviş bu nev ile oldı izhar" ifadesi, dervişin hakikati idrak etmesini ve kendi manevi durumunu anlamasını anlatırken, "halı mikdarını anlayup kıldı firar" dizeleri, kişinin kendi eksikliğini fark ederek içsel bir dönüşüm yaşamasını ifade eder. Bu anlatım, Alevi İnanç sisteminde ve tasavvufi düşüncede insanın kendini bilmesi ve hakikate yönelmesi sürecini yansıtır. Bir diğer babta Otman Baba'nın adı göğün en yüksek tabakası olan "arşı muallâ"da hiç durmadan dönen feleklerin içinde güzel bir şekilde durmaktadır:

> *"Senün arş u mualla oldı adun*
>
> *Zihi çarh u felek devvarı abdal (s. 259)."*

"Senün arş u muallâ oldı adun" ifadesi, kişinin veya övülen şahsın yüceliğini ve ilahi makamla ilişkilendirilen üstünlüğünü vurgular. Arş, İslamî düşüncede Tanrı'nın tahtı olarak kabul edilirken, muallâ kelimesi yücelik ve üstünlük anlamına gelir. "Zihi çarh u felek devvârı abdal" dizeleri ise, çark ve felek kavramları üzerinden evrensel düzen ve kader anlayışını yansıtır. Çarh, eski edebiyatta gök kubbe, kader ve zamanın

döngüsü anlamında kullanılırken, felek ise gezegenlerin hareketi ve kozmik düzen ile ilişkilendirilir. "Devvârı abdal" ifadesi, abdalların sürekli dönüşü ve manevi yolculuğu anlamına gelir. Bu bağlamda, Otman Baba göksel bir makamla ilişkilendirilmekte ve onun manevi büyüklüğü ifade edilmektedir.

3.6.1.3.2. Yıldız

Türk mitolojisinde yıldızlar, gökyüzünün kutsallığını ve düzenini temsil eden önemli unsurlardır. Yıldızlar, yön bulma, zaman belirleme ve günlük yaşamı düzenleme açısından Türk toplumlarında büyük bir rol oynamıştır. Özellikle eski Türkler, yıldızları birer rehber olarak görmüş ve onlara hayranlıkla yaklaşmıştır.

Bazı anlatılarda, yıldızlar gökyüzündeki bir çadırın deliklerinden sızan ışıklar olarak tasvir edilir. Kutup Yıldızı, "Göğün Kapısı" olarak adlandırılmış ve gökyüzünün merkezi kabul edilmiştir. Bu yıldız, Türk mitolojisinde önemli bir sembol olarak yer alır ve göksel düzenin bir parçası olarak görülür (Ögel, 2014, s. 174).

Türklerin kozmolojik inanışlarında Kutup Yıldızı, evrenin sabit merkezi olarak düşünülmüş ve "Demir Kazık" veya "Altun Kazık" adıyla anılmıştır. Bu inanç, özellikle büyük Türk devletlerinin kurucuları tarafından benimsenmiş ve zamanla Anadolu kültüründe de varlığını sürdürmüştür. Gökyüzünün sabit direği olarak görülen Kutup Yıldızı, evrensel düzenin sürekliliğini temsil eden mistik bir odak noktasıdır. Daha eski ve soyutlanmış Türk kültürel çevrelerinde ise bu yıldız "Demir Ağaç" veya "Demir Direk" olarak tanımlanmış, bu da onun gök kubbenin destekleyici unsuru olduğu fikrini güçlendirmiştir. Bu düşünce, evrenin istikrarını sağlayan merkezi bir noktanın varlığını simgelerken, aynı zamanda ruhsal ve metafizik bir kavram olarak da değerlendirilmiştir (Ögel, 2014, s. 170). Gökyüzünde birbirini kovalayan yıldız kümeleri, özellikle Terazi ve Zühre burçları, mitolojik bağlamda Büyükayı yani “Yedi Kardeşler” sistemine dayanmış; halk inanışlarında Yedi Kardeşler, diğer gezegenler tarafından kovalanan “Yedi Haydut” olarak adlandırılmıştır. Zühre burcu, Avrupalı ve Türk inanışlarında yedi yıldızlı olarak kabul edilmiştir. Büyükayı’nın bir yıldızını çaldığına dair mitolojik anlatılar, göksel düzende sürekli bir etkileşimi simgeler (Ögel, 2014, s. 172).

Boratav çalışmasında Ay ve Güneş tutulmasını, halk inanışlarında genellikle kötü niyetli yaratıkların bu yıldızları takip edip kaçırması olarak açıklanmıştır. Bu tür olayları önlemek için mutfak aletleri, davullar ve silah atışlarıyla gürültü çıkararak yaratıkları korkutma ritüelleri uygulanmış; bu gelenek Moğol Şamanlarında ve Anadolu Türklerinde en azından 13. ve 15. yüzyıllardan itibaren gözlemlenmiştir. Soma'daki bir efsanede, devler ve ejderler Güneş'i takip ederken, Ay onların yolunu keser ve karşı koyar; bu savaş sırasında Güneş saklanır ve böylece karanlık oluşur (Boratav, 2012, s. 96).

Boratav, yıldızlarla ilgili destanların büyük çoğunluğunun etiyolojik olduğunu belirtir. Samanyolu'nun, yaşlı bir kadın veya hacı tarafından çalınmış saman izleri olduğuna dair inanış, onun mitolojik bir kökene sahip olduğunu gösterir. Türkmenistan Türkmenleri, Samanyolu'nu "beyaz dişi devenin sütü" olarak adlandırmış, bu inanış onu "süt yolu" kavramıyla ilişkilendirmiştir. Alevi inanışlarında Venüs gezegeninin Hz. Ali'nin alnından doğduğu, onun sadık yoldaşı Selmân'ın ise Venüs'e âşık olduğu anlatılmaktadır; farklı bir yorumda ise Venüs, Hz. Muhammed'in alnından doğmaktadır. Meteorların dünyadaki bir bireyin ölümü için bir işaret olduğuna yönelik yaygın bir inanış bulunurken, kuyruklu yıldızların genellikle uğursuzluk getirdiği düşünülmüştür. Adana yöresindeki Yörükler arasında, terazi burcuna yakın bir yıldızın Süreyya'dan çalındığına dair bir anlatım vardır ve bu yıldızın ağustos başında görünmesiyle serin mevsimin başladığına inanılmaktadır (Boratav, 2012, s. 97).

Türk düşüncesinde "macro-cosmos" ve "micro-cosmos" kavramları, evrenin makro düzeydeki bütünlüğü ile insanın içinde bulunduğu küçük evren arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Cosmos, uzay ve tüm varlık âlemini kapsayan büyük düzeni tanımlarken, dünya "micro-cosmos" olarak görülmüş ve küçük âlem olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayış, tasavvufî düşüncede de kendini gösterir; insan, evrenin küçük bir modeli olarak görülür, yani küçük âlem (micro-cosmos) olarak ruhsal ve fiziksel düzlemde büyük âlem (macro-cosmos) ile uyum içindedir. Yıldızların hareket ettiği sonsuz boşluk, makrokozmosun bir parçası olarak kabul edilir ve bu büyük düzen içinde insanın yolculuğu, onun ilahi hakikate erişme sürecinin bir yansımasıdır (Ögel, 2014, s. 160).

Yıldızlar aynı zamanda efsanelerde ve şiirlerde de sıkça yer bulur. Onlar, Tanrı'nın düzenini ve evrenin büyüklüğünü yansıtan birer sembol olarak kabul edilmiştir. Eserde yıldız, "suûd" kelimesiyle karşılık bulur:

> *"Ve bilmediler kim sırrı hakikatı eşya ve halikı arzı semavat ol kanı valahimmetün gönli levhinde ve beyt ü arşında mahfi vü mestur olmışdur. Zira nüh felek ve yedi yıldız bu noktaı merkezı hake bil-kuvve ve bil-fil her lahza ve her saat hasiyyetlerin Tanrı emri birle isar u nisar ve feyzin bar iderler ta suretı Âdem sıfatından zahir olalar. Ve hem mecmuı sair eşyanun ve nebat u hayvanun muradı ve maksudı Âdemdür. Ve Âdem nokta-i hakikatdür. Ve halifeı Hudadur ki mecmu mahlukatı Hak Sübhane ve Teala anun aşkına halk eyledi. Ve Âdemi kendü içün mahluk eyledi. Ta kim kalbül-mümin beytul-lah ve arşul-lah ola. Ve mülkı şerifi müzeyyen itmek içün halk itdi. Kavlehü Teala halakal-lahü Âdeme ala suretihi musavver eyledi (s.77-78)."*

Metnin başında, hakikatin sırrının tamamen anlaşılmadığı ifade edilerek, eşyanın ve göksel düzenin yaratılışına dair bir vurguda bulunulmaktadır. Burada "nüh felek (dokuz felek)" ve "yedi yıldız", evrensel döngünün merkezinde bulunmakta ve her an Tanrı'nın emriyle feyiz ve nur yaymaktadır. Bu nur ve feyiz, Âdem'in suretinin zahir olmasına vesile olmaktadır. Tasavvufî düşüncede Âdem, yani insan, varlığın maksadı ve yaratılışın muradı olarak görülmektedir. Âdem'in varlığı, sadece fiziksel bir yaratılış değil, Hakikat-i Muhammediye'nin yansımasıdır ve onun yaratılışı, Allah'ın aşkından kaynaklanmaktadır.

Metinde geçen yedi yıldız motifi Ricalü'l-Gayb ile ilişkilendirilir. Ricalü'l-Gayb ilahi hakikate vakıf olup evrenin manevi düzenini koruyan seçkin velîlerden oluşan bir topluluktur. Bu hiyerarşi, her biri farklı bir görev üstlenen ve ilahi irade doğrultusunda dünya düzenine tasarruf eden yedi farklı makamdan oluşmaktadır. Bu makamlar "gavs (kutub)" en yüksek manevi makam, "imamlar" kutbun yardımcıları, "evtâd" dünya düzenini koruyan dört manevi direk, "ebrâr" manevi rehberler, "nücebâ" seçilmiş velîler, "nükabâ" ilahi sırları taşıyan kimseler ve "abdâl" dünya üzerinde sürekli dolaşan ve manevi tasarruf sahibi olan kimselerdir.

Gavs (Kutub), en yüksek manevi otoriteyi temsil eder ve tasavvufî hiyerarşinin merkezinde yer alır. İmamlar, kutbun yardımcıları olarak işlev görürken, Evtâd, dünya düzenini koruyan dört manevi direk olarak kabul edilmektedir. Ebrâr ve Nücebâ, seçilmiş velîler olarak irşad görevini üstlenirken, Nükabâ, ilahi sırları taşıyan kimseler olarak, batınî bilgiyi aktarmaktadır. Abdâl, tasavvufî geleneğin en dinamik

unsurlarından biri olup, dünya üzerinde sürekli dolaşarak manevi tasarrufta bulunan kimseleri ifade etmektedir. Bu hiyerarşi, tasavvufî irşad sisteminin temel taşlarını oluşturmakta ve evrensel manevi dengenin sürekliliğini sağlamaktadır.

Metinde geçen "Âdem nokta-i hakikattür", insanın ilahi hakikatin tezahürü olduğunu ifade eder. İslam düşüncesinde Âdem'in halife olması, onun yaratılmış tüm varlıklar içinde en yüksek mertebeye sahip olduğunu gösterir. Bütün mahlukatın, insanın aşkına yaratıldığı düşüncesi, insanın Tanrı'nın özel bir varlığı olarak değerlendirildiğini gösterir. "Kalbül-mümin beytullah" ve "arşullah ola" ifadesi, insan kalbinin ilahi mekân olduğu fikrine dayanır. Kalp, Tanrı'nın tecelli ettiği yerdir ve tasavvufî düşüncede, ruhun saflaşması ile hakikatin kalpte açığa çıkacağı düşünülmektedir.

Son olarak, "halakal-lahü Âdeme ala suretihi musavver eyledi", Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yaratmasını ifade eden kadim bir inançtır. Burada ilahi cemal ve kemal sıfatlarının insanda tecelli ettiği anlatılmaktadır. Bu ifade, insanın maddi varlığı ötesinde Tanrı'nın yansıması olarak yaratıldığına işaret eder.

3.6.1.3.3. Evren

Türk mitolojisinde gezegenler, gökyüzünün düzeni ve kozmik uyumun bir parçası olarak önemli bir yere sahiptir. Özellikle "Çolpan" adı verilen gezegen tanrısı, bu bağlamda öne çıkar. Çolpan, gök cisimleriyle ilişkilendirilen bir tanrı olarak, gezegenlerin hareketlerini ve düzenini kontrol eden bir figürdür. Türk mitolojisinde Çolpan, Venüs gezegeniyle özdeşleştirilmiş ve dişil bir karakter olarak tasvir edilmiştir. Çolpan'ın, göksel ve yersel alemler arasında bir köprü görevi gördüğüne inanılır. Kozmosun denge ve uyumunu sağlamak, göklerdeki döngülerin ilahi düzene göre ilerlemesini sağlamak gibi görevleri vardır. Ayrıca bireylerin kaderlerini etkilediği ve onlara rehberlik ettiği düşünülür.

Osmanlı kroniklerinde yer alan yaratılış anlatılarında, Adem'den önce var olan halklar ve onların yok oluşu mitolojik bir döngü içinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Yunus Emre'ye atfedilen "dünya altı kez yaratılıp yıkılır ve yedincisinde Âdem doğar" ifadeleri, evrenin sürekli yenilenme sürecini ve tasavvufî anlamda devriye öğretisini çağrıştırmaktadır. Türk halk inanışlarında Kaf Dağı'nın çevrelediği düz dünya,

heterodoks geleneklerin evren tasarımına farklı bir perspektif kazandırırken, kozmosun bir öküzün boynuzları üzerinde durduğu ve balığın üzerine yerleştiği inanışı, eski Türk mitolojisindeki dünya algısıyla örtüşmektedir. Hurufi ve Alevi gelenekleri içinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nurî varlıklar olarak kabul edilmesi, Hakikat-i Muhammediye doktrininin Anadolu'da farklı biçimlerde yorumlanmasına yol açmıştır. Tanrı'nın önce yeşil bir deniz yaratması ve buradan bir ışık taşı çıkarması, evrenin ezeli nurdan türediğine dair kadim inanışlarla paralellik gösterirken, bu ışığın bölünerek Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin özlerini oluşturması, vahdet-i vücûd çerçevesinde kozmolojik bir yorum gerektirmektedir (Boratav, 2012, s. 92-97).

Tasavvufî geleneklerde ve halk inanışlarında evrenin on sekiz bin âlemden oluştuğu fikri, kozmolojik düzenin genişliğini ve ilahi iradenin sınırsızlığını vurgulayan önemli bir kavrayış biçimidir. Bu düşünce, özellikle İslamî mistisizmde ve Anadolu tasavvuf geleneğinde sıklıkla karşılaşılan bir metafizik anlayışa dayanmaktadır.

Eserde evren "süflî" ya da "süfliyye" adlandırmasıyla karşımıza çıkar:

"Kamu ulvi vü süfli mülkün oldı

Bular üstine galib hükmün oldı (s. 77).

Bu beyit, ilahi otoritenin hem ulvi (gök, ruhani âlem) hem de süfli (yer, maddi dünya) mülkler üzerinde mutlak hüküm sahibi olduğunu ifade etmektedir. Tasavvufî düşüncede, varlık âlemi iki temel düzlemde ele alınır: ulvi âlem, metafizik ve ruhsal boyutları kapsayan, ilahi hakikatin tecelli ettiği yüksek düzey; süfli âlem ise fiziksel dünyayı, insani ve maddi varoluşu ifade eder.

Beyitin ikinci mısrasında, "Bular üstine galib hükmün oldı" ifadesi, ilahi iradenin her iki âlem üzerinde mutlak üstünlüğe sahip olduğunu vurgular. Tasavvufî düşünceye göre, bu hüküm yalnızca maddi egemenlik değil, varlığın özündeki ilahi düzen ve hikmet ile de bağlantılıdır. Varlıkların yaratılışı, ilahi hüküm ile şekillenmiş olup, her an Tanrı'nın iradesi doğrultusunda bir düzen içinde işlemektedir.

3.6.1.3.3. Dağ

Türk mitolojisinde dağlar, görünüşündeki heybeti ve büyüklükleri bakımından tarih boyunca herkesin ilgisini çekmiştir. Bu ilgi dağların sadece doğal oluşumları için değil, aynı zamanda kutsal ve manevi birer varlık olarak kabul edilişini simgeler. Dağlar, Gök Tanrı'ya en yakın yerler olarak görülür ve bu nedenle tanrılara dua etmek, yardım istemek için dağların zirvelerine çıkılırdı. Bu inanç, Türk mitolojisinde "dağ kültü" olarak bilinir.

Dağlar, Türk destanlarında kahramanların güç kazandığı, bilgelik edindiği ve büyük mücadeleler verdiği yerler olarak anlatılır. Örneğin, kahramanlar dağlara çıkıp tanrılardan yardım ister veya manevi güç kazanırdı. Bu, dağların kutsallığını ve manevi gücünü pekiştiren bir anlayıştır. Ayrıca Hz. Musa ve Hz. Muhammed'e vahyin dağlarda gelmiş olması da dağın Tanrı'yla konuşma mekânı olması açısından kutsal mekân bakışıyla değerlendirilebilir.

Türk mitolojisinde dağlara tapma, kurban kesme ve ritüeller düzenleme gibi uygulamalar da yaygındır. Önemli olaylar veya felaketler karşısında, dağlara çıkılarak tanrılardan yardım istenirdi. Bu ritüeller, dağların sadece bir doğal varlık değil, aynı zamanda kutsal birer aracı olduklarına olan inancı yansıtır.

Örneğin Altay Dağları, Türk mitolojisinin en kutsal dağlarından biri olarak bilinir ve birçok efsanede yer alır. Türklerin anavatanı olarak kabul edilen Altay Dağları, kötü ruhlardan ve felaketlerden koruyucu bir güç olarak düşünülmüştür. Ayrıca, Altaylılara göre dünyanın yaratılışından sonra ilk insanın ağzındaki toprağı tükürmesiyle dağlar meydana gelmiştir. Dağlar, birçok kültürde kudret ve kutsiyetle ilişkilendirilmiş, insanları etkileyen büyüklükleri nedeniyle mitolojide ve halk hikâyelerinde önemli bir yer edinmiştir. İlkel toplumlarda canlı kabul edilen dağlar, tanrıya daha yakın olma düşüncesiyle kutsal mekanlar olarak görülmüştür. Türkislam coğrafyasında Kâf Dağı, ulaşılması zor, mistik ve tılsımlarla dolu bir hayal mekânı olarak kabul edilir. Halk hikâyeleri, reel dünyaya daha yakın olsa da masal unsurlarıyla beslenerek olağanüstülükleri içinde barındırır. (Tüzel, 2022, s. 128-136).

Kaf Dağı, İslam ve Orta Doğu mitolojisinde dünyayı çevrelediğine inanılan, ulaşılması imkânsız ve mistik bir dağ olarak kabul edilir. Tasavvufi ve kozmolojik anlatımlarda, bu dağ görünmeyen âlemlerle fiziksel dünyayı birbirinden ayıran bir

sınır olarak tasvir edilir. Zümrütten yapıldığı ve gökyüzünün renginin bu dağın yansımasından kaynaklandığına inanılır. Cinler, periler ve efsanevi yaratıkların yaşadığı düşünülen Kaf Dağı, Simurg gibi mitolojik figürlerle de ilişkilendirilmiştir. İslamî rivayetlerde, Kaf Dağı'nın dünyanın dengesini sağladığı ve tüm dağların ona bağlı olduğu ifade edilir. Bu bağlamda, Kaf Dağı hem fiziksel hem de metafiziksel bir varlık olarak görülmüş, insan bilincinin sınırlarını ve bilinmeyen dünyalara açılan kapıları temsil eden bir sembol haline gelmiştir (Demirci, 2001, s. 144-145).

Eserde yer alan nazımda Otman Baba'nın Kaf Dağında zerrin külah taktığı geçmektedir. Söz konusu "Zerrin külah" kavramı Safiyüddîn Erdebîlî'nin dedesi Zerrinkülâh Firûzşah'a nisbet edilen on iki dilimli kızıl tacı temsil etmektedir. Şeyh Safî'den Şah İsmail'e kadar Erdebil Tekkesi'nde bulunan Safevi liderlerinin (Baharlu, 2021, s. 98-116) bu tacı taktıkları bilinmektedir.

"Bir gün ki şemsı münevver kuhı Kaf'dan tulu

İdüp başına zerrin külah urındı (s. 138)."

Bu mısra, Kaf Dağı'ndan doğan aydınlık güneşin altın bir taç giymesi metaforuyla kozmolojik ve tasavvufî bir anlatıyı içinde barındırmaktadır. "Şems-i münevver" ifadesi, aydınlık güneşi temsil ederken, Kaf Dağı'ndan doğuşu onun mistik ve efsanevi bir başlangıca işaret eder. Kaf Dağı, özellikle İslamî ve tasavvufî düşüncede sınırların ötesinde, görünmeyen âlemin eşiği olarak değerlendirilir. Burada "güneşin tulu etmesi" yani doğması, hakikatin tezahürü ile ilişkilendirilebilir.

"Başına zerrin külah urındı" ifadesi ise, güneşin altın bir taç giymesi, onun hakikat ve ilahi nur ile donandığını gösterir. Altın, genellikle hakikatin saflığını ve ilahi kemali temsil eder. Bu nedenle, güneşin altın bir taç takması, ilahi bilginin ve hakikat ışığının dünyaya yayılması anlamını taşıyabilir.

3.6.1.3.4. Taş/Kaya

Otman Baba, Kiligraya Sarı Saltuk donunda gelip ejderhayı öldürür. Bu olaydan sonra çevresindekilere Karadeniz içinde "*Işılık Depesi"* adında bir yer gösterir. Burada ejderhayı helak etmeye gelirken pabucunun iplerinin çözüldüğünü ve Işılık adlı tepede oturup ayakkabısının iplerini bağladığını ve o tepenin kendisinin örsü olduğunu söyler.

Bu sözünün üzerine orada bulunan hisardan taşlar yere yığılır. O taşlar için söylediği sözler kötülük eden insanın kut sahibi kimse tarafından Tanrısal kudretle cezalandırılması ve bu sayede taş kesilmesi motifine örnektir.

> *"Dahı hisardan taşra bi-nihayet taşlar yıgılup yaturdı. Dahı ol taşlar içün ayıtdı kim: Benüm babamun bir deli oglı var idi ki cenge girüp kılıcın saldukça yetmiş arşun uzunı uzardı. Ve bu yörenün kafirlerin ol kırdı ki ol yıgılıp duran taşlar külli tamam kafir başlarıdur didi (s.111)."*

Metinde, hisarın dışında sonsuz taşların yığılıp durduğu belirtilirken, bu taşların aslında bir savaş sonucunda yok edilen kafirlerin başları olduğu ifade edilmektedir. Burada, taşların savaşın izleri olarak varlık göstermesi hem fiziksel bir yıkımı hem de mitolojik anlatılarda sıkça rastlanan, fetihlerin kalıcı bir nişanesi olarak taşların dönüşümünü içermektedir.

Kahramanın "kılıcının yetmiş arşın uzaması", olağanüstü bir gücü simgeler. Tasavvufî ve mitolojik anlatılarda, manevi veya ilahi güç sahibi savaşçıların fiziksel sınırları aşan eylemlerde bulunması olağan bir betimleme biçimidir. Bu tarz ifadeler, özellikle gazâ kültürü, destanî anlatılar ve velâyet menkıbeleri içerisinde yaygın olarak görülmektedir. Kılıcın uzaması, savaşçının iradesinin genişlemesi ve ilahi kudretle desteklenmesi fikrini barındırır.

3.6.1.3.5. Ağaç

Türk mitolojisinde Tanrı'nın yarattığı her şey gibi bitkiler da kutsal ve sembolik bir öneme sahiptir. Türk mitolojisinde ve kültüründe önemli bir yer tutan kozmik ağaç, yeraltı, yeryüzü ve gökyüzünü birbirine bağlayan kutsal bir semboldür. Türk mitolojisinde merkezi bir yere sahip olan kozmik ağaç, yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü arasında bir bağ kurarak evrenin düzenini simgeler. Bu ağaç, köklerinden dallarına kadar birçok anlatıda kutsal bir varlık olarak karşımıza çıkar; kimi zaman evreni çevreleyen ejderhalarla ilişkilendirilir, kimi zaman da Türklerin atalarının doğduğu kutsal ışıkla bütünleşerek türeyiş efsanelerinde yer alır. Hayatın, doğumun ve kutsallığın simgesi olan bu motif, pek çok kültürde "Hayat Ağacı" ya da "Dünya Ağacı" olarak geçerken, Türk geleneğinde Temürkazuk, Altunkazuk, Bay Kayın ve Evliya Ağaç gibi adlarla anılır ve Kutup Yıldızı'yla bağlantılı kabul edilir. Ayrıca, Tanrı'ya kurban sunulan ritüellerde ruhların gökyüzüne doğru çıktığı spiritüel bir geçit

olarak görülür. Uzanıp gökyüzüne ulaşan dalları, Tanrı'nın mekânı olan katı simgeler ve bu kutsal alanda çift başlı kartal nöbet tutar. Böylece ağaç, sadece mitolojik bir figür değil, aynı zamanda huzur, refah, bereket ve uzun yaşamın sembolü hâline gelir.

Özellikle "Hayat Ağacı" ve "Dünya Ağacı" gibi figürler, mitolojik anlatılarda sıkça yer alır. Hayat Ağacı, yaşamın yenilenmesi ve türemesiyle ilişkilendirilirken, Dünya Ağacı ise yeryüzü, gökyüzü ve yeraltı dünyasını birbirine bağlayan kozmolojik bir eksen olarak kabul edilir.

Ağaçlar, şaman ayinlerinde önemli bir rol oynar; adaklar ve kurbanlar genellikle ağaçların altında sunulur. Ayrıca, Türkler belirli ağaç türlerini kutsal kabul etmişlerdir. Kayın, çam, kavak, ardıç ve meşe gibi ağaçlar, doğurganlık, bereket ve sağlık gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Ağaç kültü, şaman ayinlerinde önemli bir rol oynar; adaklar ve kurbanlar genellikle ağaçların altında sunulur. Ayrıca, Dünya Ağacı ve Hayat Ağacı gibi figürler, mitolojik hikayelerde sıkça yer alır. Dünya Ağacı, yeryüzünü, gökyüzünü ve yeraltını birbirine bağlayan bir köprü olarak görülürken, Hayat Ağacı ise hayatın yenilenmesi ve türemesiyle ilişkilendirilir. Ayrıca göğün direği, kutup yıldızı olarak da nitelendirilir. Türeyiş destanlarında ağaçlar, insanlığın yaratılışında önemli bir yere sahiptir. Örneğin, Uygurların türeyiş destanında Tanrı'nın dokuz dalı olan bir ağaç yaratıp her dalından bir soyun türemesini buyurduğu anlatılır (Ergun P. , 2022, s. 185-246).

Velayetname'de ise ağaç kültü meşe, kara ağaç, kayın, servi, gül gibi türlerle sembolleştirilmiştir. Aşağıda örneği bulunan gül motifinde ise sembolik olarak doğurganlık ve bereket çağrışımları varken velinin cinsel organının gül olması ise Tanrı aşkının bir tezahürü olarak açıklanabilir. Otman Baba Tanrı aşkıyla dolu bir veli olması bakımından Tanrı'ya ulaşma yolculuğunda olup dünyevi arzu ve zevklerden münnezzeh olarak gösterilmiştir.

> *"Ol kan-ı valanusret heybetle ve salabetle ve avn u inayetle ve leşker-i şah ile Yanbolı'dan Balḳan Ṭaġı'na ṭoġrı azm-i sefer eyledi. Meger ol kan-ı velayetün rah-ı güzergahı üzre Musa Beg dirler idi bir sahib-i tekye var idi. Dahı ol velayet serdarı mübarek sayesinle ol Musa Beg tekyesine ḳadem basdı. Ve bir ḳaç gün ol tekyede aram u huẓur iderken ol tekye içün ol kan-ı velayet cevaba gelüp ayıtdı kim: Bu mekân-ı şerif ve mevẓi-i latif benüm ḳuzum oğlıdur. Ve can-ı ceminün sahilidür diyü her tarafına nažar güzer eyledi. Ve bu bazgeşṭden sonra bir uzun miše aġacın ol tekyenün ḳapusına diküp bülend-avaz ile ve naġme-i saz ile ve bin ġamze vü naz ile layıḳ-ı didar-ı cemallerine ve elest meyinden ser-hoşlarına ve*

firkat issi aşıḳlarına hitabu nida eyledi. Ve ayıtdı kim: Gel sancaḳ dibine gel didi (s. 98-99)."

Tekye, burada yalnızca bir fiziksel yapı değil, aynı zamanda manevi bir merkez olarak işlev görmektedir. Kan-ı velayet yani Otman Baba, bu mekâna adım attığında, onun kutsallığını ve manevi değerini teyit etmekte, ardından bir meşe ağacını tekye kapısına dikerek bu mekânın sürekliliğini ve ilahi tasarrufun devamlılığını simgelemektedir. Özellikle "bülend-avaz ile ve nağme-i saz ile" nida etmesi, tasavvufî geleneğin ses ve müzikle irşad anlayışını yansıtmaktadır. "Elest meyinden serhoş olanlar" sözleri ile ilahi aşkın vecd haline ulaşan kimseleri temsil etmektedir. Gel sancak dibine gel ifadesi ise, manevi bir çağrı olup, hakikate ulaşmak isteyenlerin velayet makamının himayesine girmesi gerektiğini ifade etmektedir.

"Manasturı'na getürüp ḳondurdı. Ve ol manasturun yanında dört servi aġacı var idi. Ve gün matlaında öni sofalu bir uzun kilisa var idi. Ve ḳapusu gün batısına olup ḳarşusunda bir ulu meydanı var idi. Ve ol kan-ı velayet ol arada arabadan aşaġa inüp ol meydanun kenarında maġrib cihetinde bir servi aġacı var idi. Dahı ol aġaca arḳasın virüp ḳararu aram eyledi. Pes araba ve ḳul gitmelü olıcaḳ ol ḳul abdallara ayıtdı kim: Siz oturıdurun ki biz varalum size nimet ḳayuralum diyüp revan oldılar. El-ḳıssa çün aḥşam yitişdi. Gördiler ki ol manasturun dairesin bir iki yüz miḳdarı âdem ḳuşadup ḳılıç ve ḳalḳan birle ol kan-ı velayetle abdalları bekliyeler ta teftiş olınca. Öyle olsa o kan-ı velayet ol servi dibinde otururken celal birle cevaba gelüp ayıtdı ki: Baḳ bre çirkin secme ḳoca ki kimünle urġan çekişürsin ki uş sarayumı başuna yıḳup kendözümi sana bildüreyim ki bana kötegi büyük ahir zaman ḳocası dirler didi. Dahı elindeki kötekle yiri bir ḳaç ḍarb ile urup sakin oldı (s. 207."

Servi ağacı, tasavvufî ve mitolojik bağlamda ölümsüzlük, manevi yükseliş ve ilahi hakikate ulaşma sembolü olarak kabul edilir. İslam öncesi Türk kültüründe hayat ağacı kavramıyla ilişkilendirilen servi, İslamî düşüncede cennet ağacı olarak yorumlanmış ve özellikle Türk-İslam sanatında mistik bir anlam kazanmıştır.

Bu anlatıda, kan-ı velayet figürünün servi ağacının yanında durması ve ona sırtını vermesi, onun manevi bir sığınak ve ilahi bir koruma arayışında olduğunu gösterir. Servi ağacı, burada velayet makamının sürekliliğini ve ilahi tasarrufun devamlılığını simgelemektedir. Kan-ı velayet, servi ağacının yanında karar ve aram eylemesiyle, onun batınî bir huzur ve manevi bir istikrar arayışında olduğunu ifade etmektedir.

Servi ağacının manasturun yanında bulunması, tasavvufî geleneğin mekân ve kutsallık ilişkisini ortaya koymaktadır. Gün batısına bakan kapı, burada zahiri

dünyanın sonlanmasını ve batınî hakikatin başlangıcını temsil edebilir. Kan-ı velayet'in servi dibinde oturması, onun ilahi bir makamda karar kıldığını ve manevi bir dönüşüm sürecine girdiğini göstermektedir.

> *"Dahı Kılıç Manasturı'nda ol gece ol kan-ı velayet celal üzerine gelüp abdallara ayıtdı ki: Tiz ateş yakun ve şol çamları kesün ocaġa urun ki ḳorḳuluḳ ve ḳaranlıḳ gitsün. Ve Mehemmed hoş olsun diyü emr eyledi. Pes abdallar dahı balta vü nacaḳ birle ol dün buçuġında ol dört servi aġacın kesdiler ki yuḳarıda beyan olınmışdur. Dahı pare pare idüp ol kan-ı velayet nażarında ateşe urdılar ki bir budaġın kesenün Sultan Mehemmed'ün elin keserdi. Çün ol dört servi bir kezden parelenüp ateşe uruldı. Pes şulesi mecmu İstanbul'ı basup şehr ateşe yandı sandılar. Dahı ases başınla şehr subaşısı ol şehrün ol dün buçuġında ḳırḳ elli âdem ile ol kan-ı velayetün nażarına çıḳa geldiler. Çün bu alameti gördiler, abdallara sual itdiler ki: Bu servi aġaçların siz mi kesdinüz didiler. Anlar dahı ayıtdı ki: Beli Sultan Baba celal üzerine gelüp emr eyledi ki tiz şol çamları kesün ateşe yaḳun ḳorḳuluḳ ve ḳaranlıḳ götürülsün ve Mehemmed saġ olup hoş olsun didi didiler. Çün subaşı abdallardan bu haberi işitdi, dahı ale's-sabah Sultan Mehemmed'e hasta yaturken varur hikayeti bir bir anladur ki Otman Baba ol dört servi aġacın dün buçuġında abdallara emr idüp kesdirmiş. Ve tiz ateş yakun ki ḳorḳuluḳ ve ḳaranlıḳ götürülsün ve Mehemmed hoş olsun dimiş dir. Çün Sultan Mehemmed bu haberi işidür. Şad u hürrem olup yaturken san mürde cismine can virildi. Dahı ol ferahiyyetle ḳalḳup şükr-i Yezdan eyledi. Ve cevaba gelüp ayıtdı ki: Yine babam bana safa-nażar eyledi. Ve dört kafir padişahınun memleketin żabt idi virdi didi (s. 230-231)."*

Bu babta, Otman Baba'nın dört servi ağacını kestirmesi ve ateşe vermesi, karanlığın ve korkunun ortadan kaldırılması amacıyla gerçekleştirilmiştir. Servi ağacının kesilmesi, burada zahiri dünyanın dönüşümü ve manevi bir arınma sürecini temsil etmektedir. Ağaçların ateşe verilmesiyle İstanbul'un aydınlandığı sanılması, Otman Baba'nın manevi gücünün şehir üzerinde etkili olduğunu ve onun velayet makamının dünyevi düzeni değiştirme kudretine sahip olduğunu göstermektedir.

Özellikle Sultan Mehmed'in hastalığı sırasında Otman Baba'nın keramet göstermesi, velayet makamının zahiri otorite üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Sultan Mehmed'in şifa bulması, Otman Baba'nın manevi tasarrufunun bir sonucu olarak yorumlanmaktadır. Dört kafir padişahın memleketinin zapt edilmesi, burada ilahi iradenin tecellisi ve manevi otoritenin dünyevi fetihlerle ilişkilendirilmesi olarak değerlendirilebilir.

> *"Gelün şu suya köprü yapalum didi. Pes ol kişiler derhal yardım idüp ol suya köprü yapdılar. Meger ol su taşıcak Âdem ü hayvan geçemez idi. Pes ol kanı velayet ol köprüyi ol arada bünyad eyledi. Çün köprüyi tamam itdiler, dahı ol kanı velayet ol kişilerle bir yire aram eyledi. Ve huzurı vahdet üzerinde iken na-*

gah ol kişilerün gönlinden şol remz geçdi ki: Aceb bu kimse sünnetlü ve taharetlü midür? Fil-hal bi-vasıta bunlarun bu fikirleri ol kanı velayete ayan oldı. Dahı ol suyun kenarına vardı. Ve bunlara ayıtdı ki: Abdest alun ki namaz kılalum didi. Dahı ol kişilerün karşusına eteklerün serpüp taharet eyledi. Çün ol kişiler nazar itdiler. Gördiler kim ol kanı velayetün sünnetleri yirinde ve iki tarafında birer kızıl gül zahir olmış. Pes öyle ise çün velayeti ve kerameti gördiler. Derhal ol kanı velayetün eline ayagına düşdiler. Dahı naz u niyazlar idüp ol aradan ol kanı velayeti köylerine getirüp nimet ü kurbanlar ve mal ü zekatlar isar u nisar itdiler. Nazarında yüz yire urdılar. Muradlarına ve maksudlarına irdiler. (s. 31-32)."

Metnin başında, su taşarak geçişi engellediğinde, topluluğun velayet makamındaki kişiye yönelmesi ve onun köprü kurma işini bizzat gerçekleştirmesi, hakikat yolundaki rehberliğin fiziksel bir temsili olarak yorumlanabilir. Tasavvufî anlayışta, su, ilahi bilginin, manevî temizliğin ve ruhsal arınmanın bir sembolüdür. Burada köprünün yapılması, suyun taşkınlığını kontrol altına alarak insan ve hayvanların geçişini sağlamak, metafizik anlamda ilahi hikmetin herkes için ulaşılır hâle getirilmesine işaret edebilir.

Anlatının devamında, kanı velayetin taharet ve sünnet durumu sorgulanırken, onun içsel bilgisi ve basireti devreye girerek, topluluğun zihnindeki bu düşünce ona ayan olur. Bu olay, velinin gaybî bilgiyi kavrayışını ve içsel sezgisi ile topluluğun ruhani durumunu anlamasını simgeler. Suyun kenarında abdest alarak manevi temizlik ve hazırlık önerisi, velayet sahibinin hakikate ulaşma ve ilahi huzura erme yolunda topluluğa önderlik ettiğini gösterir.

En dikkat çekici nokta, velayet sahibinin sünnetinin yerinde olduğunun görülmesi ve iki tarafında kızıl güllerin zahir olmasıdır. Gül, tasavvufî sembolizmde Hz. Muhammed'i, ilahi aşkı ve hakikatin kokusunu temsil eden güçlü bir motiftir. Burada iki tarafında zahir olan kızıl güller, onun ilahi nur ve aşk ile özdeşleşmesini, hakikatin tezahürü hâline gelmesini simgeler. Bu keramet karşısında topluluk, derhâl ona teslim olup saygı gösterir, onun eline ve ayağına düşerek hizmet ve bağlılıklarını sunar.

Otman Baba'yı köylerine götürmeleri, kurbanlar, zekâtlar sunmaları ve muratlarına ulaşmaları, onun hakikat rehberi olarak topluluğun ruhsal ve dünyevi düzenini yeniden şekillendirdiğini gösterir. Onun nazarıyla yüz yere vurulması yani başlarını önlerine eğmeleri, tasavvufî literatürde sıkça rastlanan ilahi nazar ve feyzin topluluğa aktarılması anlayışıyla örtüşmektedir.

3.6.1.4. Tabiat Olayları

3.6.1.4.1. Bulut

Türk mitolojisinde bulutlar, doğanın kutsal bir parçası olarak görülür ve "Bulut İyesi" adı verilen koruyucu ruhlarla ilişkilendirilir. Bulut İyesi, bulutların düzenini ve hareketlerini kontrol eden bir varlık olarak kabul edilir. Yağmur İyesi gibi diğer doğa ruhları da bulutlarla bağlantılıdır ve yağmurun bereketini temsil eder.

Bazı anlatılarda, bulutlar gökyüzünde su, buz veya toz zerreciklerinin yoğunlaşmasıyla oluşan yığınlar olarak tasvir edilir. Çuvaş mitolojisinde bulutlar, topraktan ve kaynaklardan su emen büyük kaplar olarak düşünülür. Bu kaplar, suyu gökyüzüne taşıyarak yağmurun oluşumuna katkıda bulunur.

Bulutlarla ilgili mitolojik figürler arasında gök gürültüsü ve yıldırım ruhları da yer alır. Örneğin, "Etin İyesi" gök gürültüsünü, "Çakılgan İyesi" ise yıldırımı temsil eder. Bu ruhlar, doğanın gücünü ve dengesini simgeler.

Gagauzlar'da bulutlar ak ve kara olarak ikiye ayrılır. Kara bulutlar Aziz İlya'nın ak bulutlar ise Evrem adında ejderhanın hakimiyetindedir. Bulutların savaşında daima kara bulutlar galip gelir ve bu sayede yağmur yağar. Ayrıca Aziz İlya'nın üç kır atının koşulduğu ateşten arabasıyla orada seyahat ettiğine inanılır (Dilek, 2021, s. 186).

> *"Ve felekden ebrı baran çavuşları ruyı zemine inüp meydanı na-mahrem gubarından pak itdiler. Ve rad u berk asumandan nara urup cuşa geldükde ve ol demde ol kanı velayet oturdugı servi agacı dibinden kalkup ol öni sofalu kilisaya geldi. Ve celal üzerine gelüp elindeki kötekle oturdugı yiri birkaç kere urdı. Ve binihayet cevablar söylerken felege üç tarafdan üç kara heybetlü bulut hevaya agdı. Ve rad u berk birle bir Nuh Tufanı oldı kim İstanbul şehrinün hanelerine girüp ve eşyası ol kadar hun itdi. Ve korkdılar kim mecmuan garka varup helak olalar. Ve dahı Sultan Mehemmed oturdugı sarayun bir köşesin yıldırım urup turna ve gayrı enva kuşların helak eyledi... Ol gün Sultan Mehemmed ibni Murad Han ol havf sebebine çün tahta geçdi. Dahı mecmu vezir ü vüzerasın ve emir ü ümerasın yanına cem idüp divan bagladı. Ve cevab u sual itdi ki: Bu ne alametdür ki benüm sarayuma bu gece vakı u hasaret oldı. Tiz bana haber virün ki ne hal ve ne keyfiyyetdür. Ve bu alamet ü işarat nedür didi. Dahı ne kadar ilmı heyet ü müneccim ve ulema vü fuzela var ise cem eyledi. Dahı aklı ferasetleri irdükçe ilmı heyete ve usturlaba nazar salup ayıtdılar ki: Zihi ibret ve zihi kuvvet ve zihi heybet didiler. Dahı hamuş olup biraz tefekküre vardılar. Çün Sultan Mehemmed bunlarun bu kelamı tefekkürlerin görüp işitdi. Sual idüp ayıtdı ki: Bu ne haldür ki cevaba geldinüz. Dahı fikr ü tasavvura vardınuz didi. Pes anlar dahı ayıtdı ki: Uş kılıcun uş başumuz ki devletı nusret birle meger sen bir kimesne ile meydana girüp görüşmek kasd idesin. Ve bade ol kişinün mecmu alem bade yigirmi dört*

bin mürsel peygamberce kuvveti vardur. Ve nübüvvet ile velayet burcunda oturur ki eger yüz bin kerre anunla görüşüp karşu düşersin seni bir elinle alup tac u tahtunla yire salup helak olursun dirler (s.208-209).”

Başlangıçta “ebri baran çavuşlarının (yağmur melekleri)” yeryüzüne inerek alanı namahrem tozdan arındırması, ilahi temizlenme ve arınma sürecini simgeler. Ardından “rad u berk (gök gürültüsü ve şimşek)” gökten nara atarak coşkuya geldiğinde, ilahi celalin tecelli ettiği bir sahne ortaya çıkmaktadır. Bu kozmik hareketlenme, dünyada büyük bir dönüşümün eşiğinde olunduğunu işaret etmektedir.

Bu sırada Kan-ı Velayet, bulunduğu servi ağacının altından kalkarak sofalu kiliseye yönelir. Servi ağacı, ölümsüzlük ve bilgelik sembolü olup, velayet makamının sabit ve güçlü bir temsili olarak düşünülebilir. Sofalu kiliseye varması ise Hakkın zahir olması, manevi otoritenin kendini göstermesi anlamına gelir. Burada elindeki kötekle oturduğu yeri birkaç kez vurması, velayet gücünün dünyaya müdahale ettiğini gösterir. Bunun ardından, feleğin üç tarafından üç kara bulutun yükselmesi, ilahi celalin artan bir biçimde belirmesi ve Nuh Tufanı gibi büyük bir felaketin İstanbul’u etkisi altına alması, doğrudan ilahi gazap ve uyarı olarak yorumlanmaktadır.

Sultan Mehmed’in sarayına yıldırım düşmesi, saltanatın ilahi kudret karşısındaki acizliği ve doğrudan hükümdarın korkuya kapılması ile sonuçlanır. Bunun üzerine Sultan Mehmed, vezirlerini, müneccimleri ve alimleri toplayarak bu olayların ne anlama geldiğini sorar. Onlar, uzun bir tefekkür sürecine girdikten sonra, bu olayların ilahi bir ibret, kuvvet ve heybet taşıdığını ifade ederler. Ardından, hükümdarın velayet ve ilahi nübüvvet burcunda oturan biriyle karşılaşmak istediğine dair metafizik bir açıklama getirilir. Bu kişi, yirmi dört bin mürsel peygamberin gücüne sahip olup, velayet burcunda oturan bir ilahi figür olarak Otman Baba’dır. Sultan Mehmed, onunla karşı karşıya gelirse, tek bir hareketle tacı ve tahtı elinden alınabilir ve helak edilebilir.

Bu bölüm, hem velayet gücünün hükümdar üzerindeki etkisini, hem de ilahi işaretlerin dünyasal düzeni nasıl yönlendirdiğini ortaya koymaktadır. Sultan, ilahi düzene karşı güçsüzdür, çünkü onun hükümdarlığı velayet makamı karşısında geçici ve dünyevî bir hâkimiyettir.

“Dahı günlerde bir gün ol kanı velayet ol Atmeydanı’nda otururken felege nazar saldı. Ve ol Atmeydanı’nun ortasında çar-kuşe Dikilütaş dirler bir taş vardur. Dahı ol kanıvelayet andan sonra ol taşa nazar saldı. Ve cevaba gelüp ayıtdı ki: Görün şol taşı ok ile urayum görün didi. Dahı ol saat hevada bulut zahir olup rad

u saika birle ol taşı yıldırım urdı. Ve bir köşesin koparup yabana atdı. Çün İstanbul halkı bu alameti bu neve gördiler. İbrete ve hayrete varup ol kanı velayetün ol hükmı nefesine tasdik itdiler (s. 249-250).”

Metnin başında, velayet sahibi Otman Baba’nın Atmeydanı’nda oturduğu ve feleğe nazar ettiği belirtilmektedir. Feleğe nazar etmek, tasavvufta ilahi hikmeti kavramaya çalışmak ve göksel âlemin işaretlerini okumak anlamına gelir. Ardından Dikilitaş’a yönelmesi, taşın fiziksel varlığından öte, onun bir mana taşıyıcısı olarak görülmesine işaret edebilir. Dikilitaş, tarih boyunca zamansız bir sembol olarak birçok kültürde güç, merkezilik ve kutsiyet ile ilişkilendirilmiştir.

Anlatının en dikkat çekici noktalarından biri, Otman Baba’nın taşı ok ile vuracağını söylemesi ve hemen ardından bulutların belirip yıldırımın taşı vurmasıdır. Burada, velinin sözü ile doğa olayları arasındaki senkronizasyon, onun ilahi hükmünün tezahürünü ve evrenle iç içe olan otoritesini gösterir. “Rad u saika (gök gürültüsü ve şimşek)” doğrudan Tanrı’nın celal sıfatı ile ilişkilendirilebilir ve hakikatin zahir olması, genellikle şimşek gibi ani ve çarpıcı bir etkiyle gerçekleşir. Yıldırımın taşı vurması ve bir köşesini koparark yabana fırlatması, ilahi bir müdahale ve temizlik anlamına gelebilir.

Son olarak, İstanbul halkının bu olayı gördüğünde ibret ve hayrete kapılması, mistik alametlerin toplumsal algı üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu olay, halkın velayet gücünü tanımasına, onun hükmünü nefesiyle tasdik etmesine neden olur. Nefes, tasavvufî anlayışta hayat veren, şifa dağıtan ve hakikati ortaya çıkaran en güçlü unsurlardan biridir. Velayet makamındaki kişinin nefesinin kudreti, onun fiziksel dünyaya etkisini doğrudan yansıtmaktadır.

3.6.1.4.2. Yıldırım/Şâika

Türk mitolojisinde yıldırım, doğanın güçlü ve kutsal bir unsuru olarak kabul edilir. Yıldırım, genellikle Tanrı'nın gücünü ve iradesini gösteren bir sembol olarak görülür. Bu bağlamda, yıldırımın düşmesi, Tanrı'nın yeryüzüne müdahalesi olarak yorumlanır.

Çakay veya Çakılgan Han, Türk mitolojisinde yıldırım ve şimşeğin tanrısı olarak bilinir. Çakay, kötü ruhları ve kötülükleri yok etmek için yıldırımlarını kullanır. Yıldırımın düştüğü yer, kutsal kabul edilir ve bu alanın Tanrı'ya ait olduğuna inanılır.

Bazı Türk toplulukları, yıldırım tanrısına süt veya ayran gibi cansız kurbanlar sunarak ona saygılarını ifade ederler. Yıldırım, aynı zamanda baharın ve yeni yılın habercisi olarak görülür. İlk yıldırımın düşmesi, doğanın yeniden canlanmasını ve bereketi simgeler. Türkler, yıldırım düştüğünde gökyüzüne ok atarak Tanrı'yı selamlar ve onun gücünü kutlarlardı.

> *"Pes öyle olsa günlerde bir gün ol kanı velayet ol aradan dahı gaib olur. Meger Azerbaycan memleketinde Agrı Tagı dibinde Said Çukurı dirler anda zahir olup bir müddet ol diyarda mukim olur. Ve ol oldugı makamun sahibine ErHacı dirler idi. Dahı kemalı mürüvvetinden bir gün anlara aydur kim: Ben tekrar Ruma giderüm. Ve buluda binüp yıldırımı kamçı idinürem dir. Dahı gayb olur (s.19)."*

Otman Baba'nın gayb oluşu ve mekânsal geçişleri üzerine şekillenmiş, tasavvufî geleneklerde sıkça rastlanan gaib erenler ve metafizik yolculuk temalarını içeren bir menkıbe niteliğindedir. Metinde, Otman Baba'nın aniden ortadan kaybolduğu ve ardından Ağrı Dağı'nın eteklerinde Said Çukuru adlı bölgede zahir olduğu belirtilmektedir. Bu, tasavvufta sıkça rastlanan veli veya kutbun aniden görünmesi ve kaybolması fenomeninin bir tezahürüdür. Velayet sahibi, "tayy-i mekân" düsturuyla fiziksel bir mekâna bağlı olmaksızın, ilahi iradeye tabi olarak belirli noktalarda ortaya çıkar ve sonra yeniden gaybî âleme çekilir.

Orada bir süre mukim olduktan sonra, makamın sahibi olan Er Hacı ile karşılaşır. Onun kemal ve mürüvveti, yani olgunluğu ve cömertliği, tasavvufî geleneğin temel prensiplerinden biri olarak burada vurgulanmaktadır. Ardından Rum'a gitmek istediğini, buluta binip yıldırımı kamçı olarak kullanacağını ifade eder. Bu anlatı, veli veya kutbun doğaüstü vasıtalarla seyahat ettiği klasik tasavvufî menkıbelere benzer. Buluta binmek, ruhani gücün maddi sınırları aştığını; yıldırımı kamçı olarak kullanmak, ilahi kuvveti kontrol edebilme yetisini simgeler.

Son olarak, veli yeniden gayb olur, yani görünmezlik hâline geçerek fiziki âlemden çekilir. Bu tür anlatılar, özellikle gaybî velayet makamındaki kişilerin fiziksel dünyada süreklilik göstermediği, zaman zaman belirip kaybolduğu inancını desteklemektedir.

> *"Ve ol vakt ol civarda bir veli basiret sahibi var idi ki ana Şah Kulı Baba dirler idi. Ve ol iklimde gözci idi. Gördi kim Ruma üç er gelmiş. İçlerinde biri be-gayet heybetlü ve salabetlü kimsedür kim ve hem kutbül-aktab burcında oturur. Ve bunlarun geldikleri tarafa nazar saldı. Gördi kim gökden berü gelmişler. Meger*

bu hal ol remz idi kim Said Çukurında Er Hacı nazarında. Ol kanı velayet ayıtdı kim: Ben buluda binerüm ve yıldırımı kamçı idinürem didi. Ruma giderem didügi remz bu hal ü haberden yakin ü muayyen oldı. Çün Şah Kulı Baba bu hali gördi ve alem halkına ayıtdı kim: Ruma gökden üç kişi indi. Ve biri kutbül-aktab burcında oturup ben Muhammed'ün ve İsan'un ve Musa'nun sırrıyam dir. Ve ol iki yoldaşı epsem olup sindi didi. Çün alem halkı ol veliden bu haberi işitdiler. İbrete ve hayrete varup ayıtdılar (s.20)."

Başlangıçta Şah Kulı Baba, basireti sayesinde olağanüstü bir olayı fark eder: Rum'a üç erin gelişi, bunlardan birinin kutbül-aktab burcunda oturan, yani velayet makamında en yüksek seviyede bulunan kişinin Otman Baba olmasıdır. Kutbül-aktab sıfatıyla anılan Otman Baba, Küçük Abdal'ın zihin evreninde kozmik düzenin merkezi, ilahi hükmün taşıyıcısı olarak görülür.

Şah Kulı Baba, gelen kişilere nazar ettiğinde onların gökten geldiğini fark eder. Bu durum, gaybî velayet kavramıyla ilişkilendirilebilir; çünkü ilahi otoriteye sahip olan şahsiyetler, fiziksel mekânın sınırlarını aşarak ruhsal veya metafizik yolculuklar yapabilir. Said Çukuru'nda Er Hacı nazarında velayet makamı bir işaret verir ve Otman Baba'nın tıpkı Hacı Bektaş Veli gibi buluta binip yıldırımı kamçı olarak kullanacağı bilgisi ortaya çıkar. Bulutun üzerine binmek ve yıldırımı kamçı olarak kullanmak, ilahi hükmün tabiatı yönetmesi, kutbun doğrudan göksel ve dünyevi güçler üzerinde tasarruf sahibi olmasıyla ilgilidir.

Sonrasında Şah Kulı Baba, gördüğü bu olayı alem halkına bildirir. Rum'a inen üç kişiden biri, kutbül-aktab burcunda oturduğunu ve Muhammed, İsa ve Musa'nın sırrı olduğunu ifade eder. Bu, Otman Baba'nın peygamberlerin hakikatlerinin birleştiği ilahi bir temsil olduğunu düşündürmektedir. Diğer iki yoldaşın ise "epsem olup sinmesi", yani suskunlaşarak tevazu içinde ona tabi olması belirtilir.

Son olarak, halk bu haberi işittiğinde ibrete ve hayrete düşer. Velayet sahibi bir kutbun dünyaya gelişi, toplumsal algıda ilahi hikmetin bir tezahürü olarak yorumlanır. Halkın ona yönelmesi, kutbiyyet makamının dünyevi otorite ve toplumsal düzen üzerindeki etkisini gösterir.

"Görün şol taşı ok ile urayum görün didi. Dahı ol saat hevada bulut zahir olup rad u saika birle ol taşı yıldırım urdı. Ve bir köşesin koparup yabana atdı. Çün İstanbul halkı bu alameti bu neve gördiler. İbrete ve hayrete varup ol kanı velayetün ol hükmı nefesine tasdik itdiler (s. 250)."

Burada Otman Baba'nın doğrudan fiziksel dünyaya hükmetmesi, ilahi kudretin tezahürü bağlamında yorumlanabilir. Metinde, onun bir taşı ok ile vuracağını söylemesi, ardından gökyüzünde bulutların belirmesi ve rad u saika eşliğinde yıldırımın taşı vurması, tasavvufî düşüncede veli veya kutbun kozmik düzenle doğrudan bağlantılı olduğu fikrini destekler. Bu olay, onun yalnızca ruhani bir lider değil, aynı zamanda hakikat aracısı olarak dünyada etkili olduğunu göstermektedir.

Yıldırımın taşı parçalayıp bir köşesini yabana fırlatması, velayet kudretinin doğa üzerinde olduğu kadar toplumsal ve metafizik dengeler üzerinde de etkili olduğunu vurgular. Tasavvufî gelenekte veli figürleri, tarih boyunca doğa olaylarını yönlendiren, ilahi emirle hareket eden şahsiyetler olarak görülmüştür. Burada taşın bir kısmının kopması, hakikatin zahir olması, bir metafizik düzenlemenin gerçekleşmesi olarak yorumlanabilir.

Son olarak, İstanbul halkının bu olayı gördüğünde ibret ve hayrete düşmesi, Otman Baba'nın velayet makamındaki otoritesinin kabul edilmesini sağlar. Nefesin kudreti, tasavvufî düşüncede en etkili ilahi tezahürlerden biri olarak görülmektedir. Velayet sahibi, nefesiyle hükmederek, sözü ve varlığı ile hem fiziksel hem de metafizik dünyaya yön verir ve onun kudreti doğrudan hissedilir.

3.6.2. Mitolojik Hayvan ve Yaratıklar

Türk mitolojisinde ve erken dönem Türk kültürlerinde hayvanlar, kozmolojik ve toplumsal sistemin ayrılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Orhon ve Yenisey Yazıtları'nda hayvanlara sınırlı bir rol verilse de kaya çizimleri ve mezar taşlarındaki tasvirler onların taşıdığı gizemli anlamları ortaya koymaktadır. Irk Bitig gibi metinler, Türk mitolojisinin hayvanlarla ne derece bağlantılı olduğunu gösterirken, Kâşgarlı Mahmud'un derlediği atasözleri hayvanları benzetme öğesi olarak kullanmaktadır. Tonyukuk Yazıtı'nda bile hayvanlarla ilgili benzer sözlere rastlamak mümkündür (Roux, 2011, s. 74).

7. yüzyıldan itibaren, daha belirgin şekilde 10. yüzyıldan sonra insanlar hayvan adları almaya başlamış, böylece insan-hayvan ilişkisine dair belirtiler çoğalmıştır. Hayvanlar, kutsal figürler olarak görülmemekle birlikte insandan daha üstün yeteneklere sahiptirler: uçmak, yüzmek, sezme yetisi gibi özellikleri insanların

dikkatini çekmiş ve bu güçlerden faydalanmak istemişlerdir. Hayvanların kendisi veya organları mantık, büyü ve ritüel amaçlı kullanılmış, yağmur getiren taşlar ve totem ritüelleri gibi uygulamalar ortaya çıkmıştır (Roux, 2011, s. 75).

Türk kültüründe hayvanların sosyal ve metafizik hiyerarşisi oldukça belirgindir. Onlar da boy, lider, kutsal varlıklar (ıduk/iduk) ile düzenlenmiş bir sisteme sahiptir. Eski Türkçe'de "mukaddes" anlamına gelen (Ögel, 2014, s. 327) ıduk kavramı, eski Türk kültüründe "kutsallık, serbest bırakma ve koruma" fikirleriyle iç içe geçmiş bir anlayışı temsil etmektedir. *İd-* fiili, yenilgiye uğramış bir halkı serbest bırakmak veya bir şeyi göndermek anlamında kullanılmış, ancak zamanla kutsal yerler, sular ve canlılar üzerinde özel bir statü kazanmıştır. Kâşgarlı Mahmud, bu terimi "göndermek" ve "serbest bırakmak" şeklinde yorumlarken, aynı zamanda kutsal kabul edilen hayvanların insanlar tarafından korunması ve dokunulmazlığı ile ilişkilendirmiştir (Roux, 2011, s. 78). 8. yüzyılda Maniheizm öncesi Uygurlara ait yazıtlarda "iduk yer-sub" kavramı, kutsal topraklar ve su kaynaklarını ifade etmektedir. Ötüken Ormanı, Tamir Nehri ve bazı dağ silsileleri, bu kutsal yerler arasında sayılmıştır. Yazıtlardaki ifadeler, bu yerlerin serbest bırakılmasının onların kutsanması anlamına geldiğini gösterir. Türklerin kutsal yerleri, Moğolların Gizli Tarihi'ndeki "Çin halkının yer ve su cinleri" veya Farsça'daki İsfahan'ın kutsal mekânları ile benzer bir kozmolojik düşünce içinde yer almıştır. Bu kutsallık yalnızca mekânlarla sınırlı kalmamış, bazı hayvanlara da özel bir statü kazandırılmıştır. Örneğin *Irk Bitig*'e göre, beyaz ve benekli bir buzağı, iduk olarak belirlenmiş ve kutsal hayvanlar arasında yer almıştır. Tarih boyunca, beyaz renk çoğu kez kutsanmış canlılara ait bir sembol olarak kullanılmıştır. (Roux, 2011, s. 78-81).

3.6.2.1. Aslan

Aslan, sembolik anlamıyla pek çok kültürde kudret, güç ve asaleti temsil eder. Türk kültüründe ve özellikle On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nde, pars yerine geçen bir yıl simgesi olarak değerlendirilmesi, onun taşıdığı sembolik önemi pekiştirir. Bu bağlamda, karşıt kavramlar arasında olumlu yönü temsil etmesi (iyilik, aydınlık, yiğitlik) Aslan'ın yüceltilmiş bir figür olarak algılanmasını açıkça ortaya koyar. Göksel kökenli bir hayvan ata olarak kabul edilmesi, onun yalnızca dünyevi değil aynı zamanda manevi bir anlam taşıdığını da gösterir (Korkmaz, 2008, s. 26). Şamana

gökyüzü yolculuğunda rehberlik eden aslan ve kaplan ruhları, dünya ile gökyüzü arasında bir köprü işlevi görür. Bu bağlamda türbe ve mezar taşlarında aslan kabartmalarının yer alması, ölünün ruhunun göksel boyuta erişmesine yardımcı olan manevi rehberler olarak görülmesinden kaynaklanır (Öney, 1992, s. 193-228).

Arslan söylemi, Türk mitolojisinde önemli bir simgesel öğe olarak görülmektedir ve özellikle Karahanlılar döneminde belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Uygur ve Oğuz bölgelerindeki isimlendirme geleneği göz önüne alındığında, bu mitolojik figürün daha erken dönemlere ait olduğu anlaşılmaktadır. Arslan, bazı Türk topluluklarında kurdun (böri) yerine geçen bir motif olarak değerlendirilmiş olup, özellikle Sibirya ve Kuzey Moğolistan'daki mitolojik anlatılarda bu geçişin izleri sürülebilmektedir. Ancak, bu bölgelerde kaplan figürünün de belirgin bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Roux'un çalışmasında yaptığı tespitlere göre İslamiyet öncesinde ise "Allah'ın Arslanı Ali" şeklinde bir motife rastlanmamaktadır. Ancak, arslan kelimesinin kişi ismi olarak kullanımı, 6. yüzyılın ikinci yarısında Soğd bölgesinde kayıt altına alınmış olup, bu isim özellikle bölgedeki Türk valileri arasında özel bir konuma sahip bir Türk hakanını nitelendirmek için kullanılmıştır. 7. ve 8. yüzyıla ait Çin kaynaklarında, Sogd hakanlarını tanımlamak amacıyla kullanılan arslan unvanının, Karahanlılar tarafından benimsenmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Roux, 2011, s. 34-35).

Altaylarda Pazırık kurganında bulunan aslan grifon tasvirleri, bu figürün daha erken dönemlerde de Türk dünyasında tanındığını ve kullanıldığını kanıtlar niteliktedir. Kartal kanatlı ve bazen yeleli olan bu figür, yalnızca koruyucu bir ruhu değil, aynı zamanda gökyüzüyle olan bağlantıyı ve kozmik düzeni temsil eder. Hem kartalın özgürlüğü ve yüceliği hem de aslanın kudreti ve cesareti, bu tasvirlerde birleşerek çok katmanlı bir sembolik anlam yaratır. Bu figürlerin bir kısmı, yaşam ile ölüm arasındaki geçişte koruyucu bir unsur olarak da değerlendirildiği düşünülebilir (Levent, 2022).

Aslan motifinin Alevî inanç sistemine kadar taşınması ise onun ne kadar güçlü ve çok yönlü bir sembol olduğunun bir yansımasıdır. Bu figür hem koruyucu bir ruhu hem de iktidar ve adalet kavramlarını temsil eden bir unsur olarak, Türk mitolojik anlatılarının ve sanatsal ifadelerinin temel taşlarından biri haline gelmiştir. Alevi-

Bektaşi inançlarında aslan figürü, aynı zamanda sembolik bir rehberlik ve koruma unsuru olarak da görülür. Türbe ve dergâh gibi kutsal mekânlarda aslan tasvirlerine rastlanması, bu figürün manevi bir koruyucu olarak algılandığını gösterir.

Alevi inanç sisteminde aslanın Hz. Ali ile bağlantısı, onun sembolik anlamını zenginleştirir ve inanç pratiği içinde derin bir yer edinmesine neden olur. Hz. Ali'nin "Allah'ın Aslanı" unvanı, cesaret ve adalet gibi evrensel değerlerle özdeşleşen bir figürün manevi boyutunu temsil eder. Bu bağlamda, aslan figürü sadece mitolojik kökenleriyle değil, aynı zamanda dini öğelerle de iç içe geçmiş bir anlam taşır. Bektaşi geleneğinde şekillenen Hz. Ali tasavvuru, Ehlibeyt sevgisi üzerine temellendirilmiştir. (Ünlüsoy, 2020, s. 159).

Küçükkalfa'nın çalışmasında verdiği örneklerden hareketle Bayezid-i Bistami'nin bir aslan süvarisi olarak tasvir edilmesi, velayet temsilcisi bir veli olarak onun manevi kudretini ve tasavvufi yolculuğundaki üstünlüğünü ifade eder. Yılanı kırbaç olarak kullanması, dünyevi engellerin ve nefsin kontrol altına alınmasını simgeleyen güçlü bir metafordur. Örneğin *Esrar-ı Tevhid* adlı eserde, Horasanlı Şeyh Ebu'l-Hayr'ın anlatıldığı bu hikâye, tasavvufi düşüncede hayvan sembollerinin nasıl kullanıldığını gösteren erken örneklerden biridir. Kuşeyri ve Hulvi gibi mutasavvıfların eserlerinde de aslan figürü, özellikle velayet ve ilahi güç ile ilişkilendirilmiştir (Küçükkalfa, 2017, s. 325-354).

*Otman Baba Velayetnamesi'*nde "Şîr-î Gurrân (Gürleyen Aslan), Şîrı Hudâ (Hüdânın Arslanı) gibi sıfatlarla kastedilen Hz. Ali tasavvuru, adalet için mücadele eden ve zulme karşı koyan bir ruhu ifade ederken, Hüdâ'nın Aslanı sıfatı, Tanrı tarafından seçilmiş ve güçlendirilmiş bir figürü simgeler. Ayrıca Otman Baba Türbesi'nde yer alan aslan tasvirleri, Bektaşi ve Kızılbaş geleneğinde Hz. Ali'yi simgeleyen önemli figürlerden biridir. Bu tür semboller, özellikle Hasköy ve Kırcaali yörelerinde yaşayan topluluklar tarafından manevi bir anlam taşıyan imgeler olarak kabul edilir. Türbede bulunan iki resimden birinde Hacı Bektaş Veli'nin vücudunun üst kısmı, diğerinde ise Bektaşi şairi Kaygusuz Abdal'ın tam vücudu gösterilmektedir. Hz. Ali'nin cesaretini, adaletini ve koruyucu gücünü temsil eden birer sembol olarak yorumlanan aslan figürü; Dulovo yöresi Vodno Köyü'nde düğün peşkirlerine işlenerek Hz. Ali'yi simgeleyen bir motif olarak algılanmaktadır (Mikov, 2008, s. 291).

Mehmet Eröz'ün *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik'* adlı eserinde, Alevilik inancında Ali'nin tanrısal gücüne dair önemli bir delil olarak miraç olayı ele alınır. Bu anlatıda, Peygamber'in miraca çıkışı sırasında Cebrail rehberlik eder ve yolda karşısına çıkan bir aslan, Peygamber'i korkutur. Tanrıdan gelen bir ses, aslanın bir nişan beklediğini belirtir. Peygamber, son peygamber olduğunun işaretini taşıyan yüzüğünü aslana verir. Aslan yüzüğü yuttuktan sonra bir yol açılır ve Peygamber, Tanrı'nın huzuruna çıkar. Burada doksan bin sır konuşulur ve arada bir perde vardır. Peygamber, perdenin kaldırılmasını talep ettiğinde, perde arkasında Ali'yi görür. Bu nedenle miraç hadisesi, *"Peygamber'in Ali'nin sırrına ermesi"* olarak yorumlanır (Eröz, 1977, s. 222-223).

Velayetnamede Küçük Abdal Otman Baba'yı *"Ol sırr-ı Yezdan, ol şir-i ġurran, ol pir-i piran, ol nur-ı iman, ol merd-i meydan, ol cihangir-i devran yani ol kan-ı velayet-i mir-i ferman (s. 173), ol nerre-şir-i zeber-dest (s. 92); "Otman Baba şir-i kirdkar misl-i berḳ-ı rahşende ez-beray-ı ehl-i inkar (s. 117)* gibi aslan motifine yönelik sıfatlarla anar. *Örneğin* "Şîr-i kirdkâr" ifadesi, Otman Baba'nın yaratıcı kudretin bir aslanı olarak görüldüğünü ima ederken, "misl-i berḳ-ı rahşende" ifadesi ise onun parlayan bir şimşek gibi etkili ve güçlü olduğunu vurgulamaktadır. "Ez-beray-ı ehl-i inkar" kısmı ise onun özellikle inkârcılar karşısında bu gücünü gösterdiğini ifade etmektedir.

> *"Yani ol kan-ı velayet vaḳıf-ı sırr-ı elest ve niyyet-i şehr-i Vize idüp gelürken pes ol memleketde bir sahib-i basiret evliya var idi. İsmine Ahmed Baba dirler idi. Meger ol Ahmed Baba'ya ol kan-ı velayetün gelecegi hali ayan olup şehr halḳına ayıtmış ki: Tiz şehr soḳaḳların pak ü pakize eyleyün ki şehrinüze padişah geliyor dir. Dahı ol kan-ı velayete bir sabah ḳarşu çıḳdı. Ve ol kan-ı velayetün atı ayaġına secde eyledükden sonra ol kan-ı velayete ayıtdı ki: Ey sırr-ı çeşme-i velayet ve ey maḳsud-ı seb hidayet nitesin hoş mısın ve safa-nuş mısın didi. Dahı ol kan-ı velayetün önine düşüp şehre getürdi. Ve mekanına ḳondurup ağırladı ve ḳonuḳladı. Bin dil ü canla ol kan-ı velayetün didar u cemaline aşıḳ olup ayıtdı ki: Nažm:*
>
> *Gel ey devlet güneşi şah-ı ahter*
>
> *Ḳamunun izzet ü iḳbali server*
>
> *Erenler serveri şah-ı velisin*
>
> *Dahı şir-i Huda nur-ı Ali'sin*

Şeha maḳsud-ı fethün ḳutlu olsun

Cihanda ismü resmün bellü olsun

Hasudun bağrı daim seng ü ahen

K'ola yiri cehennem misl-i ahen

Şükür minnet ki gördük ey ḳadim şah

Ki sensin her ḳulun halinden agah (s. 257)

Kan-ı velayet, burada ilahi tasarruf sahibi bir şahsiyetin yolculuğunu ve onun manevi etkisini temsil etmektedir. Vize şehrine gelişi, yalnızca fiziksel bir hareket değil, aynı zamanda manevi bir fetih ve irşad süreci olarak yorumlanabilir.

Metinde geçen Ahmed Baba, tasavvufî geleneğin mekân ve şahsiyet bağlamında nasıl şekillendiğini göstermektedir. Ahmed Baba'nın, Otman Baba'nın gelişini önceden bilmesi, onun keşf ve ilham sahibi bir veli olduğunu ortaya koymaktadır. Şehrin sokaklarının temizlenmesi, burada zahiri ve batınî arınmanın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir Otman Baba'nın atının ayağına secde edilmesi, onun ilahi bir makamda karar kıldığını ve manevi bir dönüşüm sürecine girdiğini göstermektedir.

Özellikle Otman Baba "devlet güneşi, şah-ı akter, erenler serveri ve nur-u Ali" gibi sıfatlarla anılmaktadır. Bu ifadeler, Otman Baba'nın kutbiyyet makamına işaret etmekte ve ilahi hakikatin temsilcisi olarak görülmesini sağlamaktadır. Şükür ve minnet ifadeleri, kan-ı velayetin manevi rehberlik işlevini ve onun hakikate vakıf bir şahsiyet olduğunu vurgulamaktadır. Devlet güneşi ve şah-ı akter ifadeleri, burada kutbiyyet makamına işaret etmekte ve ilahi hakikatin temsilcisi olarak görülen şahsiyetin manevi rehberlik işlevini ön plana çıkarmaktadır.

"Erenler serveri ve şah-ı veli" ifadeleri, Otman Baba'nın tasavvufî hiyerarşi içinde en yüksek mertebeye sahip olduğunu ve onun nur-u Ali olarak anılmasının, Ali'nin velayet makamıyla olan bağlantısını ortaya koyduğunu göstermektedir. Şeha maksur-ı fethün kutlu olsun ifadesi, burada manevi fetih ve irşad sürecinin kutsanmasını ifade ederken, cihanda ismü resmün bellü olsun ifadesi, Otman Baba'nın evrensel bir manevi otorite olarak kabul edilmesini vurgulamaktadır.

Özellikle “hasudun bağrı daim seng ü ahen ve k’ola yiri cehennem misl-i ahen” ifadeleri, manevi otoritenin karşısında duranların zahiri ve batınî olarak cezalandırılacağını ima etmektedir. Şükür ve minnet ifadeleri, Otman Baba’nın hakikate vakıf bir lider olarak görülmesini ve onun manevi rehberliğinin takipçileri tarafından kabul edilmesini göstermektedir.

3.6.2.2. At

At, kutsal ve önemli bir figür olarak kabul edilir. Atlar, sadece ulaşım ve savaş aracı değil, aynı zamanda mitolojik hikayelerde kahramanların sadık dostları ve koruyucuları olarak yer alır. Türk kültüründe at, "kutlu hayvan" olarak anılır ve birçok destanda özel bir yere sahiptir.

Bazı mitolojik anlatılarda, atların rüzgârdan yaratıldığına inanılır. Bu, onların hızını ve gücünü simgeler. Atlar, kahramanların savaşta ve yolculuklarda en büyük destekçisidir. Örneğin, Köroğlu'nun Kıratı, Battal Gazi'nin Aşkar'ı ve Manas Destanı'ndaki Ak-Kula gibi atlar, sahipleriyle birlikte efsaneleşmiştir.

Atlar, aynı zamanda ruhani bir bağa sahiptir. Türk mitolojisinde, atların ruhları öbür dünyaya geçişte rehberlik eder. Bazı inanışlara göre, atlar kötü ruhları kovar ve sahibini korur. Ayrıca, Altay mitolojisinde ölülerin atlarıyla birlikte gömüldüğü de bilinir.

Uygur masallarında at, kahramanın en önemli destekçisi olarak öne çıkan olağanüstü bir varlıktır. Ak Boz Aygır masalı, atın yalnızca bir taşıma aracı olmadığını, aynı zamanda kahramana rehberlik eden ve zorlukları aşmasında yardımcı olan bir figür olduğunu göstermektedir. Nurzat’ın atının ona Ab-ı Hayat suyunu içirerek diriltmesi, Türk mitolojisinde sıkça rastlanan atın ruhani gücü ve hayat verici özelliği ile örtüşmektedir. Masalın sonunda aktarılan “Atı atan yerinde gör” sözü, atın kahramanla olan ayrılmaz bağını ve onun değerini vurgulamaktadır. Bu güçlü bağ, Türklerin göçebe yaşam biçimi ve Şamanist inançları ile şekillenmiştir. At, Şamanist gelenekte göğe yükselişte bir araç olarak kabul edilmiş, hatta kanatlı at imgesi, şamanın ruhsal yolculuğunu kolaylaştıran kutsal bir unsur olarak düşünülmüştür. Altay Türklerinde, Gök Tanrı’ya sunulan en değerli kurban olarak kabul edilen at, aynı zamanda kuvvet ve kudretin simgesi olmuştur. Türk Hayvan Takviminde yıl

sembollerinden biri olan at (yont), onun kültürel ve dini açıdan önemini ortaya koymaktadır. Efsane ve destanlarda, at sahibinin sadık dostu, zafer ortağı ve en değerli varlığı olarak anlatılmıştır. Kanatlı gök kökenli atlar, kahramanın yolculuğuna yardımcı olan ruhani varlıklar olarak görülmüştür (Yalçınkaya, 2018, s. 472).

Türk mitolojisinde siyah atlar, yeraltı dünyası ve ölümle bağlantılıdır. Şamanist törenlerde siyah atlar, yeraltına geçişi temsil eder ve genellikle Yer'e sunulan kurbanlar olarak kullanılırdı. Siyah atlar, karanlık ve gizemli bir gücün simgesi olarak görülür ve bazen tanrılara kurban edilirdi. Otman Baba'ya kurban olarak sunulan siyah at bu mitik bağlantıdan hareketle yorumlandığında Velayetname'de geçtiği üzere açıklanabilir. Kendisine kurban getirilen siyah ata "Kara Turna" ismini veren Otman Baba yolculuğuna onunla devam eder. Yolculukta karşılaştığı kimselere rüşdünü söylerken kendisini "kara atlu" diye tanımlar:

> *"Beri yüzüme bak ya didi. Çün mübarek yüzine bakdum. Gördüm ki bir kara atlu ve yeşil cidalu bir nev-civan yigit gözünün bebeginde zahiren çıka geldi. Ve bana ayıtdı ki: Üşte beni gördün mi kim ben ne kişiyem ki kara atlu ve bu cihanda benden artuk kimse yokdur didi. (s. 92)."*

Tasavvufî düşüncede kara at, hem ilahi celâl hem de manevi yolculukla ilişkilendirilen güçlü bir semboldür. At genel olarak hareket, kudret ve ruhsal yükselişin simgesi olarak değerlendirilirken, kara rengin eklenmesi bu anlamı daha derin ve mistik bir boyuta taşır. Celâl sıfatı bağlamında kara at, ilahi heybet ve kahredici kudretin bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Bu nedenle, tasavvufî metinlerde velayet sahibi şahsiyetlerin kara ata binerek gerçekleştirdiği seyahatler, onların fiziksel sınırlardan bağımsız şekilde gaybî yolculuklara çıkabildiklerini gösterir. Kara at ayrıca Kalenderî ve Celvetî dervişlerinin özgürlük anlayışıyla da örtüşerek, onların dünyevi bağlardan sıyrılıp hakikat yolundaki mücadelelerini temsil eder.

Başlangıçta, veli şahsiyetin "Beri yüzüme bak" demesi, onun hakikat ışığını yansıtacak bir tecelli sunacağını gösterir. Bu, tasavvufî literatürde sıkça rastlanan, veli veya kutbun bakışıyla ilahi sırlara erişmenin mümkün olduğu düşüncesine dayanır.

Bakış gerçekleştiğinde, bir kara atlı ve yeşil cidalı (savaş kıyafetli) nev-civan bir yiğidin göz bebeğinde zahir olması, doğrudan veli şahsiyetin içsel dünyasında saklı olan kudretin dışa vurumu olarak yorumlanabilir. Kara at, güç, sürat ve ruhsal otorite

ile ilişkilendirilirken, yeşil, tasavvufta genellikle manevî kemalin, peygamberî nurların ve Hakikat-i Muhammediye'nin rengi olarak kabul edilir.

Yiğidin ortaya çıkışıyla birlikte söylediği "İşte beni gördün mü, kimim ben? Kara atlıyım ve bu dünyada benden üstün kimse yoktur" ifadesi, velayet makamındaki üstünlüğü ve hakikatin bizzat kendini göstermesi anlamına gelir. Bu, kutbiyyet ve velayet makamının sahip olduğu yücelik ve hikmetin göz bebeğinden tezahür etmesi gibi bir düşünceyle yorumlanabilir.

> *"Pes öyle olsa çün ol kan-ı velayet abdallara emr itdi ki: Tiz atumı getürün. Derhal abdallar dahı Düldül-veş bir at getürüp ol kan-ı velayet Mehdi-var süvar oldı (s. 256)*

Düldül, İslamî gelenekte Hz. Ali'nin bineği olarak bilinir ve özellikle Zülfikar ile birlikte onun ilahi tasarrufunun bir sembolü olarak kabul edilir. Mehdi-var süvar olması, burada kutbiyyet makamına işaret etmekte ve ilahi hakikatin temsilcisi olarak görülen Otman Baba'nın manevi rehberlik işlevini ön plana çıkarmaktadır.

Bu bağlamda, kan-ı velayet'in "düldül-veş" bir ata binmesi, onun manevi otoritesinin ve tasarruf gücünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. "Mehdi-var süvar" olması, onun beklenen kurtarıcı veya manevi lider olarak algılandığını ve bu bağlamda tasavvufî hiyerarşi içinde özel bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

3.6.2.3. Kurt

Türk mitolojisinde kurt, kutsal ve güçlü bir sembol olarak önemli bir yere sahiptir. Kurt, genellikle özgürlüğün, cesaretin, bilgeliğin ve yol göstericiliğin simgesi "ulu ata" olarak görülür. Eski Türkler, kurdu ilahi bir varlık olarak kabul etmiş ve ona büyük bir saygı göstermiştir. Kurt, Türk mitolojisinde "Bozkurt" adıyla anılır ve birçok destanda olağanüstü kılavuz varlık önemli bir rol oynar. İlk Türk toplumlarında yaratılış sürecinin katılımcısı ve kutsal kahraman statüsünde değerlendirilmiştir. Ergenekon Destanı gibi anlatılarda, Bozkurt Türklerin kurtarıcısı ve rehberi olarak yer almakta, savaş ideolojisinin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Göktürkler, Bozkurt'un sembolik gücünü benimseyerek onu askeri sancaklarına işlemiş, ulusal kimliğin ve bağımsızlık ruhunun simgesi olarak görmüştür. Oğuz Kağan Destanı'nda, Bozkurt'un ordulara yol göstermesi, savaşlarda rehberlik etmesi

ve kutsal bir figür olarak değerlendirilmesi dikkat çekmektedir. Türk mitolojik düşüncesinde Bozkurt, toplumsal düzenin koruyucusu, savaş ruhunun taşıyıcısı ve ulusal kimliğin sembolü olarak kabul edilmiştir. Kut Dağı ve Koroglu destanlarında yol gösterici rolü vurgulanırken, Türklerin zor zamanlarda ona yönelmesi ve rehber olarak kabul etmesi mitolojik anlatılarda sıkça yer almaktadır. (Beydilli, 2004, s. 108-113).

Asena Efsanesi, Türklerin kurttan türediğini anlatan en bilinen mitolojik hikayelerden biridir. Bu efsaneye göre, Türklerin atası olan bir çocuk, bir dişi kurt tarafından büyütülür ve bu kurt, Türk soyunun devamını sağlar. Ergenekon Destanı ise, Türklerin zor zamanlarda bir kurt tarafından yol gösterilerek özgürlüğe kavuştuğunu anlatır. Bu destanlarda kurt, hem koruyucu hem de rehber bir figür olarak öne çıkar. Bir çok anlatıda Türk hakanına yol gösterici bir kılavuz öncü bir simge olarak önemli bir yer edinmiş olup, epik ve mitolojik düşüncede Türklerin atası olarak kodlanmıştır. Ecdat kültünün taşıyıcısı konumunda olan Bozkurt, özellikle Hunlar ve Göktürkler tarafından temel bir atalık figürü olarak kabul edilmiştir (Uslu, 2017, s. 17), (Roux, 2011, s. 35).

Kurt, aynı zamanda Türk şamanizminde önemli bir yere sahiptir. Şamanlar, kurt postu giyerek ruhani güçlere erişmeye çalışır ve kurtların ruhani rehberlik sunduğuna inanılır. Ayrıca, kurt figürü Türk devletlerinin armalarında ve bayraklarında da yer almıştır, bu da onun ulusal bir sembol olarak kabul edildiğini gösterir.

Eski Türk mitolojisinde “böri” kelimesiyle karşılanan kurt, Türk toplulukları arasında merkezi bir figür olarak kabul edilmektedir. Örneğin “kurt ata” söylencesi, Roux’un çalışmalarına göre büyük olasılıkla Hiung-nu'lar tarafından geliştirilmiş olup, Isık Göl ve Ili bölgesindeki Proto-Türk ve Hint-Avrupalı topluluklar arasında şekillenmiştir. Bu söylence, terk edilmiş bir çocuğun dişi bir kurt tarafından emzirilmesi ve onun üzerinde dairesel hareketler yapan bir karga motifleriyle öne çıkmaktadır. Bu mitik anlatı, M.S. 4. yüzyılda Kao-küler (Ting-ling) tarafından yeniden şekillendirilmiş, ardından 6. yüzyılda Türkler tarafından farklı anlatı biçimleriyle birleştirilmiştir. Karahanlılar, zamanla kurdun yerine arslan figürünü koyarak bu sembolik değişimi benimsemiştir. Aynı şekilde, Kırgızlar, kurt figürü yerine geçen kızıl bir köpek motifini Karahanlılar’dan ödünç almıştır (Roux, 2011, s. 57).

Türkler'in "mavi" (göksel) olarak nitelendirilmesi, kurt figürüne "kök böri (mavi kurt)" kimliğini kazandırmıştır. Kâşgarlı Mahmud, eserlerinde kara ve kızıl kurt figürlerine de atıfta bulunmaktadır. Kurt, ata hayvanı olarak görülmüş, askeri sancaklarda kullanılmış ve Türk muhafız birlikleri, kendilerini "kurtlar" olarak adlandırmıştır. Oğuz Kağan Destanı'nda, ordunun başında mavi tüylü büyük bir kurtun yürümesi ve Oğuz Kağan'a "Ben senin yerine başa geçerim, sana yolu gösteririm" demesi, kurtun rehberlik ve koruyuculuk rolünü vurgulamaktadır. Oğuz toplumunda, böri sözcüğünün yasaklanarak yerine solucan anlamına gelen "kurt" kelimesinin konulması, dil ve kültürel değişimin göstergesidir. Türk mitolojisinde kurt, hem koruyucu hem de yol gösterici bir figür olarak kabul edilmiş olup, özellikle askeri ve siyasi sembollerde güçlü bir yer edinmiştir (Roux, 2011, s. 58).

"Pes günlerde bir gün ol kanı velayet ol aradan dahı gayb oldı. Ve kimse bilmedi kim ne semte gitdi. Na-gah Vize şehrinde zahir olup ayan oldı. Ol kanı velayeti çün ol şehr kavmi gördiler. Kimisi delüdür kimi masrudur diyü her biri bir kelam eyledi. Dahı ol şehrde bir degirmen vardı. Şehrden çıkup ol degirmene geldi. Bir niçe müddet ol degirmende mukim oldı. Gelüp gidenün bugdayın sepede koyup ögüdürdi. Ve unların çuvallara koyup issine gel al git dir idi. Meger ol vakt ol degirmen katında bir tekye var idi. Dahı ol tekyenün sahibi na-gah bir gece yaturken dün buçugunda gözine uyku gelmedi. Ve ayıtdı kim: Bari varayum Otman Babayı göreyüm neyler didi. Dahı geldi. Gördi kim degirmen başdan ayaga nur olmış berk urur. Çün bu hali ol derviş gördi, derhal secdeye vardı. Dahı secdeden baş kaldurdı. Çün olok başına nazar eyledi, gördi kim su buz gibi tonmış akmaz. Ve avazı kesilmiş. Çün bu hali ol derviş gördi, girü ba secdeye indi. Çün baş secdeden kaldurdı, gördi kim ol nurı ruşenayi zail olmış. Ve bayagı degirmendür kim yürür. Dahı ol mahalde ol kanı velayet ve ol esnada içerüden kapuyı açup taşra çıktı. Mübarek nutkı ile cevaba gelüp ayıtdı kim: Geldinüz mi? Pes dahı ol derviş ol dem bakdı gördi kim üç kurt suyun öte yakasında turur ayag üzerinde. Bunların üçine üç nesne atıvirdi. Yürün yolınuza gidün didi. Dahı ol kurtlar yollarına revan oldılar. Çün ol derviş bu hali ve alameti gördi, cibrete ve hayrete varup şevk ile cevaba gelüp ayıtdı kim: Nazm

Zihi nurı velayet pakı Yezdan

Zihi ilm ü hakikat derde derman

Senün vasfı cemalüni çü Tevrat

Beyan ider dahı Furkan u ayat

Visalün aşıkun sıdk u safası

Cefasıdur anun lutf u vefası

Hadis ü nakl ü isbat ü şehadet

Ayan eyler yüzün nurı temamet

Gel ey münkir olan kalu ezelden

Sücud eyle Haka kurtul zelelden (s. 50-51).”

Bu babta kurt, tasavvufî düşüncede sıkça rastlanan bir simge olarak öne çıkmaktadır. Metin, velayet sahibi Otman Baba’nın gayb olması ve ardından Vize şehrinde zahir olup bir müddet değirmende mukim olmasıyla başlar. Burada değirmen, hakikat arayışı ve ilahi feyiz üretimi ile ilişkilendirilebilir; çünkü değirmen, gelen buğdayı öğütüp bilgi ve hikmetin dönüşümünü sembolize edebilir.

Dervişin gece boyunca uyuyamaması ve Otman Baba’yı görmek istemesi, onun manevi bir işaret beklediğini göstermektedir. Nihayet değirmene geldiğinde, mekânın bütünüyle nur olduğunu ve suyun akışının durduğunu fark eder. Su, tasavvufta ilahi bilgi ve feyzin sembolü olduğundan, bu anlık duraksama, kutbun tecellisinin getirdiği bir metafizik değişimi temsil edebilir.

Otman Baba kapıyı açarak dışarı çıktığında, derviş üç kurdun suyun karşı kıyısında ayak üzerinde durduğunu görür. Kurt, tasavvufta hem koruyucu hem de sınayıcı bir figür olarak değerlendirilmiştir. Buradaki üç kurt, olası üç sınavı, üç ruhani makamı veya üç güçlü varlığı temsil ediyor olabilir. Otman Baba’nın onlara üç nesne atması ve “Yürüyün yolunuza gidin” demesi, velayet makamının onlara hükmettiğini ve onları yönlendirdiğini göstermektedir. Bu hareket, bir manevi tasfiye, bir hakikat sınavı, hatta ilahi bir düzenleme olarak düşünülebilir.

Derviş, bu olaya tanık olduğunda hayrete kapılır ve şevk ile ilahi bir methiyeye başlar. Nur, velayet, hakikat ve ilahi düzen üzerine söylenen bu dizeler, Otman Baba’nın sahip olduğu ilahi bilgiyi ve kudreti tasdik etmektedir. Son olarak, münkirlerin Hak yoluna yönelmesi ve secde etmeleri gerektiği vurgulanarak, ilahi hikmetin inkâr edilemez olduğu fikri perçinlenmektedir.

3.6.2.3. Simurg

Türk mitolojisinde Simurg, ölümsüzlük ve yeniden doğuş kavramlarının sembolü olarak mitolojik bir figürdür. Efsaneye göre, Simurg yaşam ağacının

tepesinde ikamet eden, tüm yaratılmışlar üzerinde bilgelik ve rehberlik sunan kutsal bir kuş olarak tasvir edilmiştir. Bu bağlamda, onun varlığı, kozmik düzenin ve ilahi bilgeliğin temsili olarak değerlendirilebilir.

Simurg'un sembolik anlamı, sadece Türk mitolojisiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Pers mitolojisi ve diğer doğu mitolojileriyle de kültürel bir etkileşim içinde şekillenmiştir. Ferdowsi'nin "Şehname" adlı eserinde yer alan Simurg, kahramanlara yardım eden, onlara rehberlik eden bir figür olarak görülür. Bu tasvir, Simurg'un insan yaşamındaki dönüşüm ve kendini gerçekleştirme süreçlerini sembolize ettiğini göstermektedir. Türk mitolojisinde ise Simurg, sıklıkla Hüma kuşu ve Tuğrul gibi figürlerle ilişkilendirilir. Bu durum, onun daha geniş bir kültürel ve mitolojik çerçevede, halk inançları ve kolektif bilinç açısından önemli bir yere sahiptir. Velayetname metninde Simurg kuşunun zulmet ejderhasını yuttuğu anlatısı yer alır:

> *"Çün seher kuşı per açup kullei Kaf'dan simurgveş pervaz urdı. Ve zulmet ejderhasın yudup alemi nurı sayesinle zahir ü şerif eyledi (s. 203)."*

Simurg'un kaf Dağı'nda döndüğü gibi kendisinin de göğe uçup yükseleceği ve abdallarının onun için karanlık geceyi aydınlatması adına çerağ uyandırmalarını istediğini söyler. Burada Otman Baba kendisini Simurg/Hüma kuşuna benzeterek öleceğini önceden bildirmiştir:

> *"Korkdılar ki ol kanı velayet mübarek libasın bıragup aralarından hüma kuşı gibi gaib olup asitanei lâmekâna ve aşiyanei cana simurg gibi kuhı Kaf'a pervaz ide. Zira ol kanı velayet abdallara vaktha cevaba gelüp aydurdı ki: Uş aranuzdan çıkup göge uçayum ve karanuluk gecelerde çerak yakup beni ısıtasız. Ve bulumayup ayıdasız ki: Ah bulmış idük bilebilmedük diyesiz dirdi ki akıbet öyle oldı (s. 260)."*

Otman Baba'nın son günlerini anlattığı bu bölümde Küçük Abdal, tasavvufi ve mitolojik unsurların iç içe geçtiği bir anlatım sunarak, Simurg ve Kaf Dağı sembolleri üzerinden manevi yükseliş ve hakikate ulaşma sürecini ele alır. Simurg, İran ve İslam mitolojisinde bilgelik ve dönüşümün sembolü olan efsanevi bir kuştur. Kaf Dağı ise tasavvufi ve mitolojik anlatılarda bilinmeyen, ulaşılması zor bir yer olarak kabul edilir ve manevi olgunluğa erişmeyi simgeler. "Asitane-i lâmekâna" ifadesi, mekânsızlık kapısı, yani fiziksel sınırların ötesindeki ilahi bir makamı temsil ederken, "aşiyane-i cana" ise ruhun yuvası, insanın hakikate erişeceği manevi mekân olarak

yorumlanmaktadır. "Kuh-ı Kaf'a pervaz ide" ifadesi, Simurg'un Kaf Dağı'na uçuşunu, yani hakikate ulaşma yolculuğunu anlatır. Metinde geçen "ol kanı velayet abdallara vaktha cevaba gelüp aydurdı ki" ifadesi, velayet makamının manevi yolun takipçilerine hitap ettiğini ve onlara hakikatin bilgisini sunduğunu gösterir. "Uş aranuzdan çıkup göğe uçayum" ifadesi, manevi yükselişi ve dünyevi bağlardan kurtulmayı anlatırken, "karanlık gecelerde çerak yakup beni ısıtasız" dizeleri, hakikatin karanlık zamanlarda bir ışık gibi yol gösterici olacağını ifade eder. Son olarak, "Ah bulmış idük bilebilmedük diyesiz" ifadesi, hakikatin fark edilmesine rağmen tam anlamıyla idrak edilememesini anlatır.

3.6.2.4. Arı/Zenbur

Türk mitolojisinde arılar, çalışkanlık, üretkenlik ve bereketin sembolü olarak önemli bir yere sahiptir. Arılar, doğanın düzenini ve uyumunu temsil ederken, aynı zamanda kutsal bir varlık olarak görülür. Bal üretimi, bereket ve bollukla ilişkilendirilir ve arılar, bu özellikleriyle mitolojik anlatılarda sıkça yer alır. Bazı inanışlara göre arılar tanrısal bir ilham kaynağıdır ve bilgeliği temsil eder. Arıların düzenli ve disiplinli çalışmaları, insanlara iş birliği ve dayanışma konusunda ilham vermiştir. Ayrıca, arılar doğanın dengesini sağlamakta kritik bir rol oynar ve bu nedenle kutsal kabul edilir.

Alevi inanç sisteminde bal ve arı, derin sembolik anlamlar taşımakta olup, özellikle bereket, birlik ve ilahi hikmet ile ilişkilendirilmektedir. Bal, kutsal bir gıda olarak görülmekte ve hakikatin tatlılığı, manevi bilgelik ve bereket ile özdeşleştirilmektedir. Arı, çalışkanlığı, üretkenliği ve toplumsal dayanışmayı temsil ederken, aynı zamanda Hak yolunda hizmet eden dervişleri simgeleyen bir motif olarak kullanılmaktadır (Uyanıker, 2017, s. 259-277).

> *"Ve sepedden ol balı çıkar didi. Çün demürci ol kanı velayetden bu cevabı tekrar işitdi, derhal varup bir gersen getürüp ve ol sepedi yirden bi-teklif götürmek istedi. Götüremedi. Öyle olsa ol sepedün kapagın kaldurdı. Gördi kim sepedün içi toptolu bal olmış. Derhal secde eyledi. Ve sepedde olan balı ol getürdügi gersene bıçak ile kotardı. Ve ol kanı velayetün nazarına getürüp edeb birle yire kodı. Ve ol kanı velayet mübarek barmagın bir kez ol bala bandı. Dahı ol demürciye ayıtdı kim: Var bu balın kimisin ol kişilerle iftar idün. Ve kimisin evünde cemaatinle yigil didi. Çün ol sufiler ol kanı velayetden bu velayet ü kudreti müşahede itdiler. Derhal ol kanı velayetün eline ayagına düşdiler (s. 33)."*

Metinde geçen bal dolu sepet, velayet makamının lütfu ve ilahi bilginin paylaşılması olarak yorumlanmaktadır. Demircinin balı kaldırmaya çalışması ancak başaramaması, insanın hakikati kavrama çabasının ancak manevi olgunluk ve teslimiyetle mümkün olabileceğini ifade eder. Demircinin secde etmesi, hakikatin fark edilmesi ve ilahi kudrete teslimiyetin bir göstergesidir. Balı bıçakla keserek velayet makamına sunması, kişinin manevi bilgiye ulaşma sürecini ve bu bilgiyi toplulukla paylaşma sorumluluğunu ifade eder.

Velayet makamının balı mübarek parmağıyla dokunması, ilahi bereketin aktarımını ve kutsal bir onayı temsil eder. Arıların bal üretme süreci, birlik ve toplumsal dayanışma ilkesine işaret eder. Balın iftar için paylaşılması, Alevilikte lokma ritüelinin bir parçası olup, topluluk içindeki kardeşlik bağlarını güçlendirmektedir.

3.6.2.5. Yılan/Şahmaran

Bir metafor olarak yılan, ilkel dönemden günümüze insanın hem korkup hem de saygı duyduğu bir hayvan olmuştur. Doğada yılanların hem yeryüzünde ayakları olmadan gezmesi hem de yerin içindeki bir deliğe girmesi sebebiyle yer altının bilgisine sahip olması insanın ilgisini çekmiştir. Belki de bu yüzden bilge ve yer altının temsilcisi bir hayvan olarak öte dünyanın bilgisini taşıdığı düşünülmüştür. Yeri gelince, bedenen kendi etrafından dönmeleri, onların mitolojide evren ile simgeleşmesine sebep olmuştur. Sebebi ise; birçok mitte evren sonsuzdur ve bir döngü içindedir. Türk mitolojisinde ise yılan hem olumlu hem de olumsuz anlamlar taşıyan güçlü bir semboldür. Yılan, ölümsüzlük otunu yemesi düşüncesiyle ölümsüzdür. Bilgelik, yenilenme ve koruma gibi özelliklerle ilişkilendirilirken, aynı zamanda tehlike ve ihanetin de simgesi olabilir. Şamanların atalarının yılanlar olduğu inancı, kostümleri olan manyaklara ve davullarına motif olarak eklemeleri, ruhani yolculuklarına eşlik etmeleri inancı gibi birçok husus eski Türk inancında görülür (Gedik, 2021, s. 13-20).

Örneğin; İbn Fadlan'a göre Bulgarlar, yılanı öldürmez ve yılan da onlara zarar vermez; bu durum, iki taraf arasında mitolojik bir anlaşma veya akrabalık ilişkisi bulunduğunu düşündürmektedir. Gardizi'nin anlatımlarında ise yılan, Başkırların on iki tanrısından biri olarak görülmektedir; bu tanrılar muhtemelen ongun hayvanlar

veya sembolik armalar olarak değerlendirilmiştir. Bozkırlarda bulunan eski mezar taşlarında görülen uzun örgülü saç şekilleri, halk geleneklerinin sürekliliği dikkate alındığında, bir yılan veya kamışın biçimini yansıtıyor olabilir. Daha sonraki dönemlerde, saç örgülerinin bu figürlerin yardımıyla tasvir edildiği görülmektedir. Bu durum, Orta Asya ve Türk halk inanışlarında yılanın kozmolojik ve kültürel anlamlarını ortaya koyan önemli bir göstergedir (Roux, 2011, s. 139).

Türk mitolojisinde bir diğer yılan şahmarandır. Şahmaran yarı insan yarı yılan olarak tasvir edilen efsanevi bir varlıktır. İsmi, Farsça "şah" (kral) ve "maran" (yılan) kelimelerinin birleşiminden gelir. Şahmaran, genellikle bilgelik, iyileştirici güçler ve koruma ile ilişkilendirilir. Efsanelere göre, Şahmaran'ın sırrını öğrenen kişi büyük bir bilgelik kazanır ve hastalıkları iyileştirme gücüne sahip olur. Ancak bu sırrı kötüye kullananlar, Şahmaran'ın lanetiyle karşılaşır. Şahmaran efsanesi, özellikle Anadolu'nun Güneydoğu bölgelerinde yaygındır. Hikayelerde, Şahmaran'ın bir mağarada yaşadığı ve insanlara yardım ettiği anlatılır. Ancak, onun sırrını öğrenen bir kişinin ihaneti sonucu öldüğü ve bu olayın insanlık için bir ders niteliği taşıdığı söylenir. Şahmaran, iyilik ve kötülük arasındaki mücadeleyi temsil eden bir figürdür (Gedik, 2021, s. 126-132).

Velayetnamede Sultan Mehmed zamanında Nuh Tufanı'na benzer bir felaketler zinciri İstanbul'da görülür. Üç kara bulutla başlayan kuvvetli bir yağmur ve sonrasında saraya yıldırımlar düşer, kuşlar ölür ve deprem olur. Sultan Mehmet İsmı Azam duasını okur ve sabahına divanı toplar, bu görülen alametlerin sebebini divanına sorar, onlardan bunların yorumunu ister, sebebini bulmalarını söyler. İlim heyeti, müneccimler ve ulema görüşür ve toplantı sonunda Sultan'a şöyle derler:

> *"Uş kılıcun uş başumuz ki devletı nusret birle meger sen bir kimesne ile meydana girüp görüşmek kasd idesin. Ve bade ol kişinün mecmu alem bade yigirmi dört bin mürsel peygamberce kuvveti vardur. Ve nübüvvet ile velayet burcunda oturur ki eger yüz bin kerre anunla görüşüp karşu düşersin seni bir elinle alup tac u tahtunla yire salup helak olursun (s. 209)."*

Metinde geçen "yirmi dört bin mürsel peygamberce kuvvet" ifadesi, burada ilahi tasarrufun ve manevi otoritenin büyüklüğünü simgelemektedir. Tasavvufî düşüncede, nübüvvet, peygamberlerin halka dönük yüzü olarak kabul edilirken, velayet, ilahi hakikate yönelen batınî yüzü olarak değerlendirilmiştir.

Nübüvvet ile velayet burcunda oturmak, burada hakikatin zirvesinde bulunmayı ve ilahi iradenin en yüksek mertebesine ulaşmayı ifade etmektedir. Kutbiyyet makamı, bu bağlamda evrenin manevi düzenini koruyan en yüksek otorite olarak görülmektedir. "Tac ve tahtunla yere salınmak", zahiri otoritenin batınî güç karşısında hükümsüz kaldığını ve manevi kudretin dünyevi iktidardan üstün olduğunu göstermektedir.

Bir diğer babta Sultan Mehmed heyetinden üç kişiyi Otman Baba'ya gönderir, nişan ister. Heyettekiler gidip Otman Baba'nın elini öpüp geri gelir. Otman Baba'nın düşman figürü olarak yılanla savaştığı görülür.

> *"Çün abdallar bu sırra vakıf oldılar. Cevaba gelüp şevk ü zevk birle ayıtdılar kim: Münkire karşu ceng itdiler. Nazm:*
>
> *Ey zihi batın u zahir serveri şahı cihan*
>
> *Heybetün darbına durmaz leşkerı şahı maran (s. 233)."*

Yılanın mağarada olması mağara imgesiyle ifade edilebilir. Mağara, mitolojik ve dini anlatılarda yeniden doğuşun gerçekleştiği, bireyin dönüşüm sürecine girdiği gizli bir mekân olarak kabul edilir. Türk destanlarında ve halk anlatılarında mağara, kahramanın bilgelik kazanma, sınanma ve içsel yolculuğunu tamamlama sürecinin bir parçasıdır.

Özellikle Köroğlu'nun arketipsel yolculuğunda mağara, karanlıktan aydınlığa geçişi simgeleyen bir erginlenme mekânı olarak görülmektedir. Mitolojik anlatılarda mağara, doğum ve ölümün mekânı olarak kabul edilir; bireyin değiştiği, dönüştüğü ve kendi benliğini bulduğu mistik bir alan olarak işlev görür (Değer, 2024, s. 71-84).

Jung'a göre mağara, insanın yeniden doğuş için kuluçkaya yatıp dinlendiği gizli bir oyuktur (Jung C. G., 2005, s. 66). Doğadaki ilkel insan için anne karnı gibi karanlık ama güvenli bir sığınak olan mağara bireyin içsel dönüşümünü gerçekleştirdiği ve kendini yeniden keşfettiği bir mekân olarak görülür. Bu sembol, anne karnına benzer bir şekilde karanlık ve korunaklı bir alanı temsil eder; bireyin dış dünyadan uzaklaşıp içsel bir yolculuğa çıkmasını sağlar.

3.6.2.7. Ejderha

Ejderha, farklı dillerde ve kültürlerde zengin bir sembolik anlam taşıyan, efsanevi bir yaratık olarak ön plana çıkmaktadır. Farsçada "ejder," "ejdha" ve "ejderha" adlarıyla anılırken, Arapçada "tinnîn" ve "so'bân" ifadeleriyle tanımlanır; her iki dilde de bu kelimeler genellikle "büyük yılan" anlamını taşır. Ejderha, genellikle büyük bir timsah görünümüne sahip, ata benzeyen bir yüzle betimlenen, iki kanatlı, ağzından ateş püskürten ve yeraltı hazineleri ile su kaynaklarının koruyucusu (Boratav, 2012, s. 66) olarak tasvir edilen bir mitolojik varlık olarak karşımıza çıkar.

Dilsel kökenler açısından incelendiğinde, ejderhanın Pehlevice'deki "aji" veya "aj" kelimesinden türediği görülmektedir; bu kelime "yılan" anlamına gelir. Aynı zamanda, Ajıı Dahhâk isimli mitolojik yılan figürünün de bu kökten geldiği anlaşılmaktadır. Ejderha figürü, bu dilsel ve kültürel bağlamlar çerçevesinde farklı toplumların mitolojilerinde ve inanç sistemlerinde merkezi bir rol üstlenmiş hem korku hem de hayranlık uyandıran bir unsur olarak yer edinmiştir.

Yılanın ölümsüzlük otunu yemesi sebebiyle ölümsüzlüğünden ve uzun yaşadığından yola çıkarak zamanla ejderhaya dönüştüğü inancı yaygındır (Gedik, 2021, s. 356). Tarihsel süreç içerisinde, ejderha motifinin masallaşmış bir biçimi halk anlatılarında geniş bir yer bulmuş ve genellikle korkuyla karışık hayranlık uyandıran bir sembol olarak kültürel mirasın önemli bir parçası haline gelmiştir. Sarı Saltuk'un yedi başlı bir ejderhayla savaştığı bilinmektedir. Ejderha, genellikle bereket, bolluk ve iyiliğin sembolü olarak görülürken, bazı anlatılarda kötülük ve kıtlıkla ilişkilendirilmiştir.

Türk mitolojisinde ejderha, gök ve yer arasındaki dengeyi temsil eden güçlü bir semboldür. Gökteki ejderha iyilik, bereket ve düzeni simgelerken, yerdeki ejderha kaos, kötülük ve yıkımı temsil eder. Ejderha figürü, Türk mitolojisinde farklı kültürel etkilerin bir sonucu olarak çeşitlenmiştir. Çin etkisi, ejderha figürünün Türkler tarafından benimsenmesinde önemli bir rol oynamış olup, eski isimlerden biri olan *luu*, bu etkileşimin bir göstergesidir. Ancak, bazı Türk grupları ejderha motifini doğrudan benimsememiş, fabllarda ve takvim sistemlerinde onu farklı hayvanlarla ikame etmiştir. Örneğin, Özbekler, Azerbaycanlılar, Türkmenler ve Sinkiang Uygurları ejderha yerine balığı, Hakaslar ise kertenkeleyi simgesel olarak kullanmıştır. Kaşgarlı

Mahmud, ejderha kelimesini *timsah* olarak tercüme etmiş ve bunu Türkçedeki "*nak"* sözcüğü ile eşleştirmiştir (Roux, 2011, s. 67). Ayrıca Özbek mitolojisinde doksan dokuz ile yüz yaşında olan yılan ejderha olarak tanımlanır (Dilek, 2021, s. 298).

Batı Türk dünyasındaki ejderha tasarımları, İran ve Yunan kültürlerinin etkisiyle farklı bir forma bürünmüştür. Bu bağlamda, ejderha evren sözcüğü ile tanımlanmış olup, bu kelime evir (dönmek) fiilinden türeyen bir sıfat-fiil olarak ejderhanın sürekli hareket eden doğasını yansıtmaktadır. Yusuf Has Hacib'in "*Kutadgu Bilig"* eserinde ejderha, zaman çarkını döndüren bir evrendir ve kozmik düzenin bir parçası olarak tasvir edilmiştir (Hacip, 2017). Kutadgu Bilig'de ejderha figürü, *"Bak, o sürekli dönen ejderhayı yarattı."* ifadesiyle evrenin sürekli dönüşüne gönderme yapmaktadır (Roux, 2011, s. 68).

Selçuklu dönemine ait sanat eserlerinde ise ejderha uzun, yılan biçiminde bir gövdeye sahip olup, düğümler atan ve kendi etrafında kıvrılarak dolaşan bir varlık olarak temsil edilmiştir. Türk kültüründe ejderhanın yılan ailesine mensup olduğu düşünülmüş, yılanların kralı olarak insanları yutma görevi yüklenmiştir (Roux, 2011, s. 68). Yer altı dünyası ve rutubet ile ilişkili olan ejderha, kışın yerin altında bulunup ilkbaharda ortaya çıkarken, yazın en sıcak döneminde göğe yükselerek tanrısal bir varlığa dönüşmektedir. Bu özellik, ejderhanın "iki değerlikli" bir yapıya sahip olduğunu ve hem yer altı dünyasında hem de göksel katmanlarda varlık gösterdiğini ifade etmektedir. Kendi kuyruğunu yiyen yılan ya da ejderha (ouroboros), döngüsellik, sonsuzluk ve kendini yeniden yaratma gibi kavramları temsil eder. Felsefi ve mitolojik açıdan bakıldığında, evrenin sürekli bir döngü içinde olduğu fikrini yansıtır (Koçak & Gürçay, 2017).

Mitolojide baharın gelişi gerçekten büyülü bir dönüşümü temsil eder. Kışın beyaz örtüsünü kaldırıp dünyaya renk ve hareket getiren bahar, yeniden doğuşun ve döngüselliğin en güzel anlatımıdır. Toplumların binlerce yıldır bu anı ritüellerle kutlaması, doğayla olan derin bağlarını ve onun döngüsel doğasını onurlandırmalarının bir göstergesidir. Ejderha figürü, mitolojilerde doğanın döngüsel yapısını ve yaratıcı-yıkıcı gücünü simgeleyen önemli bir unsurdur. Antik toplumlar, ejderhayı suyun, verimliliğin ve bereketin koruyucusu olarak kabul eder. Çin mitolojisinde ejderha, nehirleri ve yağmuru yönlendiren bir varlık olarak görülürken, Mezopotamya ve Anadolu anlatılarında kaosu dizginleyen, düzeni sağlayan ve

tarımsal üretimi destekleyen bir figür olarak karşımıza çıkar. *"Göğü boşaltan; tarlalara ve kadınlara bereket dağıtan yine ejderhalardır"* (Eliade, 1994, s. 213).

Yesevi dervişlerinin 13. yüzyılda Anadolu'ya gelişi, tarihsel olarak büyük bir kültürel dönüşümün parçası olarak değerlendirilir. Moğol istilalarının etkisiyle Anadolu'ya yönelen bu dervişler, Ahmet Yesevi'nin öğretilerini, sözlü gelenekleri ve mistik anlayışlarını beraberlerinde getirirler. Bu öğretiler, halk arasında yeni bir dini ve kültürel yapı oluştururken, aynı zamanda anlatıların dönüşümüne de katkı sağlar. Dervişlerin öğretileri içinde, doğa ile mistik bağlantıları içeren semboller dikkat çeker. "Kuş donuna girmek, taşları ve kayaları harekete geçirmek, ejderha öldürmek" gibi unsurlar, sonraki dönemlerde Anadolu'da ortaya çıkan söylenceler ve efsanelerde kendine yer bulur. Bu mitolojik öğeler, eski Türk şamanizminden gelen Kam-ozan geleneğiyle de örtüşerek, halk anlatılarının sürekliliğini ve dönüşümünü destekler. Yesevi dervişleri, Anadolu'da dolaşan "babalar, atalar, dedeler" olarak bilinen figürlerle büyük benzerlik gösterirler. Sadece öğretici ve dini liderler olarak değil, aynı zamanda büyücü, ozan, doktor ve bilge kişiler olarak da toplum içinde çok yönlü roller üstlenirler. 13. yüzyıldan sonra bu öğretiler, Anadolu'daki Alevi tarikatlarının doğuşuna, şekillenmesine ve gelişmesine önemli katkılar sağlar (Bozkurt, 2012, s. 126).

Sarı Saltuk, Hızır, Saint Georges, Hacım Sultan, Buda, Otman Baba ve İndra gibi figürlerin ejderha ile mücadeleleri, farklı inanç ve mitolojilerde ortak bir tema olarak karşımıza çıkar. Ejderha, genellikle kötülüğün veya kaosun sembolü olarak görülür ve kahramanların onu yenmesi, düzenin sağlanması veya inancın yayılması gibi anlamlar taşır.

Ejder ve Gökyüzü ilişkisi Diyarbakır halk anlatılarında da görülür. Anlatıya göre dişi bir geyik Süreyya'nın (Ülker) bakışıyla gebe kalır. Geyik, gökyüzüne yükselen bir ejderle birlikte yeryüzüne iner. Karacadağ'da toplanan bulutlar işte bu ejdere ait olarak görülür (Boratav, 2012, s. 67). Ejderhanın gökyüzüne yükselerek geri dönmesi, evrenin ritmik döngüsüne gönderme yaparken, ejderhanın Karacadağ bölgesinde bulutları yönettiği düşüncesi doğanın elementleriyle iç içe geçmiş kutsal bir varlığı işaret etmektedir. Örneğin bu anlatı, özellikle Anadolu ve Orta Asya mitolojilerinde göksel etkilerle doğurganlık ve bereket arasındaki bağı güçlendiren bir sembolizm

içeriyor. Ejderhanın iki değerlikli doğasıyla hem gökte hem yerde var olması, kutbiyyet veya mistik hiyerarşi bağlamında düşünülebilir.

Ocak, birçok anlatıda ve Bektaşi yazınında velilerin ortak yanlarını şöyle ifade eder: *"Bektaşi velilerinin ortak yanlarından birisi, tahta bir kılıca sahip olmaları, bununla yerine göre ejderha, yerine göre kâfirlerle savaşarak onları öldürmeleridir. Bu motif, menâkıbnâmelerden başka Osmanlı devletinin kuruluş yıllarını anlatan ilk devir Vekayinâmelerinde bile vardır* (Ocak A. Y., 2002, s. 179)*."* Örneğin; Hacı Bektaş ile ilgili anlatılarda ve velayetnamesinde anlatıldığı üzere Hacı Bektaş'ın bir ejder tarafından mağarada saklandığına ve korunduğuna inanılır. Sonra ejder Hacı Bektaş'ın emriyle gökyüzüne çıkar (Dilek, 2021, s. 298-299).

*Otman Baba Velayetnamesi'*nde yer alan ejderha motifi Otman Baba'nın orada yaşayan kimselere o yılandan sakınmaları konusunda tavsiye vermesi olarak başlar. Ağaçdenizi'nde ve Ulusıkesriye adında bir şehrin karşısında bir mağara olan bu yılan birgün feleğe ejderha olarak çekilir:

> *"Nagah bir gün Agaçdenizi'nde ve Ulusıkesriye dirler bir şehr vardur. Ve dahı ol kanı velayet ol şehrde zahir oldı. Ve ol şehrün karşusında bir magara vardur. Çün bu şehr kavmi ol kanı velayeti gördiler, kimi kaçgun ve kimi delüdür diyü masharalıga aldılar. Pes ol kanı velayet anlara ayıtdı kim: Uş bu magarada bir yılan vardur. Sakınun ki sizi yir didi. Çün ol kanı velayetden ol şehr kavmi bu haberi işitdiler, kimi masharaya aldı ve kimi ayıtdı kim: Düş ise hayr ola didi. Öyle olsa bu hal üzerine üç gün geçdi. Dördünci gün yagmurlıca ve tumanlıca bir gün oldı. Ve ol magaradan gördiler ki bir ejderhayı felege çekdiler. Ve azim vehme varup ol şehr kavmi ayıtdılar kim: Ol gördügümiz delü degül gerçek er imiş. Bizüm andan haberimüz yok imiş didiler. Ve ol şehri ser-a-ser arayup ol kanı velayeti bulamadılar (s. 24)."*

Otman Baba, burada manevi bir rehber olarak ortaya çıkmakta, ancak halkın bir kısmı onu alay konusu yaparken, diğerleri onun sözlerini dikkate almamaktadır. Bu durum, tasavvufî geleneğin sıkça vurguladığı batınî hakikatin zahirî gözle kavranamayacağı fikrini desteklemektedir.

Mağaradaki yılan, burada batılın ve nefsin sembolü olarak yorumlanabilir. Otman Baba'nın halkı uyarması, onun manevi rehberlik işlevini yerine getirdiğini ve hakikate ulaşmak isteyenlerin zahiri dünyaya değil, batınî işaretlere kulak vermesi gerektiğini göstermektedir. Ancak halkın bir kısmı bu uyarıyı alayla karşılamış, bir kısmı ise düş ise hayr ola diyerek durumu hafife almıştır.

Dördüncü günün yağmurlu ve sisli olması, burada zahiri dünyanın belirsizliğini ve batınî hakikatin ortaya çıkışını simgelemektedir. Ejderhanın felege çekilmesi, batılın ve zulmün ilahi tasarrufla ortadan kaldırıldığını ve manevi otoritenin zahiri dünyaya müdahale ettiğini göstermektedir. Halkın bu olayı gördükten sonra kan-ı velayetin gerçek bir er olduğunu fark etmesi, tasavvufî düşüncede sıkça vurgulanan hakikatin ancak zahiri perdeler kalktığında anlaşılabileceği fikrini desteklemektedir.

"Der-Beyanı Kadem Nihadenı An Kanı Velayet Ber- Kuhı Balkan Ve alametha Zahir Şodenı Der-Şehrı Kiligra (Kânı Velâyetin Balkan Dağı'na Ayak Basması ve Kiligra Şehrinde Alametler Göstermesi)" adlı babda Otman Baba mağarada yaşayan ejderhanın varlığını bildirir ve ortadan kaybolur. Balkan Dağı'na gider, orada dinlenirken abdallarına Sarı Saltuk'un tahta kılıçla ejderhayı helak ettiğini anlatır:

> *"Karadeniz kenarında Kiligra şehri dirler bir şehr vardur ki Sarı Saltuk hazretleri Ulu Abdal Kiçi Abdal birle Karadeniz'i gemisüz geçüp velayet kuvvetinle ol şehrde bir ejderha var imiş dahı agaç kılıcıyla ol ejderhayı helak iderler. Ve ol iklimün ol zaman bir padişahı var idi ki ismine Dobra Han dirler idi. Dahı bir gün ana haber olur kim ol hisarda olan ejderha gayb oldı. Ve üç kişi zahir olup ol hisarun yöresinde yürür dimişler. Öyle olsa ol padişah gelür görür kim üç kişi bir öyük üzerinde oturur. Ve bir agaçdan kılıçları var. Dahı bunlara sual ider ve aydur ki: Ne kişilersiz ve kandan gelürsiz ki bu arada zahir olduguz dir. Anlar dahı aydur ki: Şol denizi öte yakadan berü yakaya geçdük. Ve bu hisarda olan ejderhayı helak itdük dirler (s. 102)."*

Metin, Sarı Saltuk ve yoldaşlarının Karadeniz'i gemisiz geçerek Kiligra şehrine ulaşmalarını ve burada velayet kuvvetiyle bir ejderhayı öldürmelerini konu almaktadır. Ejderha motifi, tasavvufî ve mitolojik anlatılarda sıkça karşılaşılan bir unsurdur ve genellikle batılın, zulmün veya nefsin sembolü olarak yorumlanır. Sarı Saltuk'un ağaç kılıcıyla ejderhayı öldürmesi, onun zahiri silahlarla değil, manevi güçle mücadele ettiğini ve ilahi tasarruf sahibi bir veli olarak görüldüğünü göstermektedir.

Bu olayın ardından, Dobra Han olarak anılan padişah, ejderhanın ortadan kaybolduğunu ve üç kişinin hisar çevresinde dolaştığını öğrenir. Üç kişi, burada Sarı Saltuk, Ulu Abdal ve Kiçi Abdal'ı temsil etmektedir. Padişahın onları sorgulaması ve onların denizi geçerek ejderhayı öldürdüklerini söylemeleri, tasavvufî geleneğin manevi fetih ve irşad anlayışını yansıtmaktadır. Ejderhanın ölümü, burada hakikatin batılı ortadan kaldırması ve manevi otoritenin dünyevi güçler karşısında üstünlüğünü simgelemektedir.

"Der-Beyanı An Kanı Velayet Berkiligra Ameden ve Be-Sengı Bi-Harekat Ber-Emrı Füru Üftaden (Kânı Velâyetin Kiligra'ya Gelmesi ve Hareketsiz Duran Bir Taşın Onun Emriyle Aşağıya Düşmesi)" adlı babda ise bir gün Otman Baba Kiligra şehrine gider. O şehirde Sarı Saltuk'un ejderhayı helâk ettiği yerin sahibi bir dervişle karşılaşır. Derviş Otman Baba'dan Sarı Saltuk gibi keramet göstermesini istediğini Otman Baba'nın abdallarına bildirir. Abdallar:

> *"Meger ol Sarı Saltuḳ ḥażretleri ejderhayı helak itdügi mekanun sahibi bir derviş var idi ki ol kan-ı velayetün abdallarına bir gün biedebane kelamlar iẓhar idüp ol kan-ı velayet içün söyler ki: Eger Sarı Saltuḳ ḥażretlerinün gösterdügi nişan-ı alametden bir velayet gösterse ben dahı iḳrar u teslimi yek-bar iderim. Ve eger göstermese ana benüm itiḳadum ve naḳli şehadetüm yoḳdur didi. Çün abdallar bu haberi işitdiler, yüz yire urup naz u niyaz birle ol kan-ı velayete ayıtdılar kim: Ey kan-ı derya-yı ḳudret ve ey dürr-i bahr-ı haḳiḳat sana her hal malumdur ki sen bu inkâr ehline heybet ü velayetü ażametün göster didiler. Pes öyle olsa bu bazgeşt üzre günlerde bir gün ol kan-ı velayet celal-i cemal ve devleti visal birle abdallarına ayıtdı ki: Sakınun şol taş Tanrı'ya secde ḳılmayun ki sizden secde eylemek umar didi. Meger ki Sarı Saltuḳ ḥażretleri ejderhayı helak itdigi dem maġaranun üzerinde bir ḳaya var idi ki ażametlü ve heybetde bir hane miḳdarı taş idi. Çün bu nefes üzerinden üç gün güzer ḳıldı. Dördünci gün bir sabah ol kan-ı vala-heybet ol taşa nażar saldı. Ve cevaba gelüp ayıtdı kim: Tiz Tanrı'ya secde eyle. Niye turursın didi. Dahı oloḳ saat ol taş mancılıḳdan atılur gibi gönder uzunı miḳdarı yire düşdi ve mecmu hisar ol ḳaya ḍarbından lerzeye vardı. Çün bu alameti ve heybeti derviş ü abdallar ve halḳ u eşyalar müşahede itdiler (s. 109-110)."*

Metin, Otman Baba'nın olağanüstü manevi gücünü ve velayet makamının zahiri dünyaya etkisini vurgulayan bir menkıbe niteliğindedir. Sarı Saltuk'un ejderhayı helak ettiği mekânın sahibi olan derviş, Otman Baba'nın velayetini sorgulamakta ve ancak Sarı Saltuk'un gösterdiği alamet gibi bir keramet gösterirse ona teslim olacağını ifade etmektedir. Bu durum, tasavvufî geleneğin sıkça vurguladığı batınî hakikatin zahirî gözle kavranamayacağı fikrini desteklemektedir.

Otman Baba'nın abdalları, bu inkâr karşısında ona yönelerek manevi kudretini göstermesi için niyazda bulunurlar. Bunun üzerine Otman Baba, mağaranın üzerindeki heybetli taşın Tanrı'ya secde etmesini emreder. Üç gün geçtikten sonra, dördüncü gün Otman Baba'nın nazarıyla taş harekete geçer ve mancınıktan fırlatılmış gibi yere düşer. Bu olay, zahiri dünyanın manevi tasarruf karşısında nasıl şekillendiğini ve velayet makamının dünyevi unsurlar üzerinde nasıl etkili olduğunu göstermektedir.

Bu babta geçen anlatıda, velayet makamının zahiri dünyaya müdahale edebilme gücünü ve manevi otoritenin dünyevi iktidardan üstün olduğunu vurgulamaktadır.

Otman Baba'nın kerametleri, onun yalnızca bir derviş değil, aynı zamanda kutbiyyet makamına sahip bir veli olduğunu ortaya koymaktadır. Taşın secde etmesi, burada zahiri dünyanın batınî hakikat karşısında teslimiyetini simgelemektedir.

3.6.3. Olağanüstülükler

3.6.3.1. Olacakları Önceden Bilme

Otman Baba birçok ermiş kişi gibi gaybı bilir, gelecekten haber verir Verdiği her haber aslında bir hayırla sonuçlanır. Bu haberleri; abdalları ve yolculukları boyunca karşılaştığı insanlarla olan iletişimlerinde ya da gördüğü rüyalardan hareketle Küçük Abdal Velayetname'de aktarır.

Otman Baba Mümin Derviş ile birlikte Niğbolu'da bulunan Barmaksuzoğlu Mehemmed Beg'in evine giderler. Mehemmed Beg ile konuşurken "*Senünle bu yirde çoban olup koyun gütdügimüz ve penbe ekdügimüzi bilür misin?"* diye sorar. Bir tepe gösterir. O tepede birlikte olduklarını, koyun güdüp penbe (Farsça: pamuk) ektiklerini hatırlatır. Mehemmed Beg o tepede şehit olur. *"Seninle çoban olup koyun güttüğümüz ve penbe ektiğimiz yer"* diye Mehemmed Beg'e hatırlatma yapması üzere onun şehit olacağını ve şehit olduğu o yere gelen ziyaretçilerin dertlerine derman olacağını bildiği anlaşılır:

> *"Ve ol Mehemmed Beg'e ayıtdı kim: Senünle bu yirde çoban olup koyun gütdügimüz ve penbe ekdügimüzi bilür misin didi. Ve bir depe gösterüp ol kanı velayet Mehemmed Beg'e ayıtdı kim: Şol depenün üzeri olan yir senünle benüm yirümdür didi. Ve pes bu remzden öyle anlaşıldı kim ahirü'l-emr ol kişi ol depede şehid oldı. Ve ziyaretı şüheda olup topragı derde derman oldı. Ve ol şehr halkı dahı ol kanı sırrı kudretün nazarına besi nimet ü kurban birle naz u niyaza geldiler (s. 74)."*

Bu anlatı, velayet makamının zahiri dünyadaki tezahürünü ve manevi otoritenin dünyevi mekânlarla olan ilişkisini vurgulamaktadır. Mehemmed Beg ile Otman Baba arasındaki diyalog, geçmişte yaşanmış bir manevi birlikteliğin hatırlanması ve bu birlikteliğin mekânsal bir işaretle teyit edilmesi üzerine kuruludur. Çobanlık ve ekin ekme metaforları, burada zahiri dünyada yapılan işlerin batınî anlamlarını ve manevi sürekliliği simgelemektedir.

Otman Baba'nın bir tepeyi işaret ederek buranın kendisine ait olduğunu söylemesi, onun manevi tasarrufunun mekânsal bir karşılığı olduğunu ve bu yerin ahirü'l-emr şehadet makamına dönüşeceğini ima etmektedir. Şehadet, tasavvufî gelenekte hakikate ulaşmanın en yüksek mertebesi olarak kabul edilir ve şehitlerin toprağının derde derman olması, onların ilahi hakikatin taşıyıcıları olarak görülmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu anlatının sonunda, şehir halkının kan-ı velayetin kudretine yönelerek nimet ve kurbanlarla ona niyazda bulunması, velayet makamının zahiri dünyada kabul gördüğünü ve onun manevi otoritesinin halk tarafından teslim edildiğini göstermektedir. Velayet makamının mekânla olan ilişkisi, burada zahiri bir alanın batınî bir anlam kazanması ve manevi bir merkeze dönüşmesi olarak yorumlanabilir.

Otman Baba, "oğlanlarım" diye seslendiği abdallarına onlara birilerinin taş atacağını ve o kişilere karşılık vermelerini tembihler. Küçük Abdal'ın, Otman Baba bu tembihi yaparken "pınarı baştan bend ettik" sözleriyle onu konuşturması hayli dikkat çekicidir çünkü pınar diye tabir ettiği akan sudur ve burada pınar insanlardan kesilmeden gelecek hakaretleri kastetmektedir. Bu küfür ve hakaretlerin baştan kesilmesi gerektiğini alegorik bir dille abdallarına söyler. Sonrasında gerçekten de abdallar küfre ve hakarete uğrarlar ve orada bulunan kazaskerlere şikâyet edilirler. Kazaskerlerin ise dervişleri koruduğu görülür. Bu olaydan sonra kimselerin dervişlere karışmadığı nakledilir:

> *"Ol kanı velayet bir gün nutkı kadim ü ezeliyyesinle cevaba gelüp ayıtdı ki: Oglanlar size taş uranlara dahı siz de taş urun ki pınarı başdan bend itdük didi. Pes öyle olsa günlerde bir gün bir kaç abdal İstanbul şehrinde seyr iderken bir kaç evliya-yı münkir ü harici ol abdallara ve sadıkı hallere bir kaç bed-kelamlar iderler. Hasılı kelam hayli niza vakı olup kimi davacı ve kimi şahid olup abdalları küfr söylediler diyüp kazi-askere şikâyet iderler. Kazi-asker dahı ol şehr kavmine aydur ki: Sizün bunlar ile ne taallukınuz var. Bunlar divanelerdür ve bunlara kalem yokdur diyüp ve rahm idüp aydur ki: Saç u sakalınuzdan utanmaz mısız ki abdalları benüm nazaruma getürürsiz diyü azar eyledi. Ve bu hal üzre niçe müddet ü eyyam u zaman geçdi. Ve kimse abdallarun haline mâni ü dahil olmadı (s. 222)."*

Bu anlatı, velayet kudretinin dünyevi olaylarla ilişkisi, abdalların konumu ve hakikatin reddedilmesi karşısındaki tasavvufî tutum bağlamında değerlendirilebilir. Öncelikle "size taş uranlara siz de taş urun" ifadesi, zahiri bir misillemeden öte, hakikatin korunması ve metafizik bir dengeleme olarak okunmalıdır. Tasavvufî

gelenekte, pınar başdan bend edildi ifadesi, bir hakikat kaynağının sekteye uğradığını ya da ilahi düzenin insanlar tarafından engellenmek istendiğini gösterebilir.

Sonraki bölümde İstanbul'da seyreden abdalların, inkârcı münkirler tarafından kötü sözlerle karşılanmaları, dünyevi ve batını ayrışmanın tezahürü olarak değerlendirilebilir. Abdallar, tasavvufî düşüncede Hakikat-i Muhammediye'nin saf temsilcileri olarak görülürken, münkirler, zahiri düzeni önceleyen ve batını hakikati kabul etmeyen kimseleri temsil edebilir. Burada küfürle suçlanmaları, velayet makamının ve onun tasarrufundaki kişilerin tarih boyunca inkâra uğramasıyla doğrudan ilişkilidir.

Metindeki kazi-askerin müdahalesi, zahiri otoritenin abdalların ruhani durumuna karışmaması gerektiği fikrini güçlendirir. "Bunlar divanelerdür ve bunlara kalem yokdur" demesi, zahiri düzenin abdalları anlamlandıramayacağını, onların kalem ve dünyevi hükümlerle açıklanamayacak bir tasarruf içinde olduklarını göstermektedir. Bu yorum, abdalların zaman içinde ilahi hakikatin taşıyıcıları olarak varlıklarını sürdürdüğünü ve dünyevi mercilerin bu ilahi tasarrufa müdahale edemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Son olarak, zaman geçmesine rağmen kimsenin abdalların durumuna müdahil olmaması, batını düzenin zahiri dünyadan bağımsız olarak işlediğini, velayet sahibi kişilerin ilahi koruma altında olduklarını ve dünyevi mercilerin onları değiştiremeyeceğini gösterir. Bu anlatı, zahiri düzenin velayet karşısındaki etkisizliğini ve hakikat taşıyıcılarının hiçbir dünyevi otoriteyle hesap vermek zorunda olmadığını vurgulayan önemli bir tasavvufî örnektir.

Olacakları önceden bilme motifi olan rüya yoluyla haber verme ise "Der-Beyanı Vakıa Didenı Abdal Der Hakkı An Kanı Velayet ve Hakikat eş Cist Fehmiden (Bir Abdalın Kânı Velâyetle İlgili Bir Rüya Görmesi ve Bu Rüyanın Gerçekleştiğini Müşâhede Etmesi)" adlı babda yer alır (s. 133). Babta abdallardan biri rüya görür. Rüyasında, kan-ı velayet gölün üzerinde zahiri bir varlık gibi yürür, ayakları suya batmaz, aksine karada yürüyormuş gibi ilerler. Onu gören tüm abdallar, hakikatin tezahürünü fark ederek kendilerini gölün içine bırakır. Ancak suyun akışı onların ilerlemesini zorlaştırır, kimileri dalgalara kapılıp savrulur, kimileri kan-ı velayete yaklaşabilmek için yüzmeye çalışır. Kan-ı velayet, gölün ortasına vardığında, aniden suya dalar. Abdallar heyecanla gözlerini ona dikmişken, kısa süre sonra elinde bir

kazık ile su yüzeyine çıkar. Derin bir sükûnet içinde kazığı gölün ortasına diker. Ardından, elindeki çubuğu kazığın tepesine saplayarak geriye dönmeye başlar. O esnada abdallar, kan-ı velayetin bulunduğu yere varabilmek için suyun içinde mücadele etmeye devam eder. Kan-ı velayet, kazığı gölün ortasında bıraktıktan sonra huzur içinde kendi yerine döner. Abdallar, onun yanına vardıklarında gerçeği fark ederler. Gölün ortasına dikilen kazık, manevi bir işaret olur, velayet sırrının izleri zahirî âlemde de kendini gösterir. Bu işaret, yalnızca Otman Baba'nın izinden gelenler için yol gösterici olur. Rüyayı Küçük Abdal şöyle yorumlar:

> *"Öyle olsa eger sual itseler ki bu rüyanuñ haḳiḳati nedür? Ve alameti nedür? Ve ne manadur diseler cevab oldur ki ol göl Haẕret-i Risalet'üñ şeriati deryasınuñ aynıdur ki ol kan-ı velayet meşhuren alemde dava-yı ene'l-haḳ idüp ve halife-i ruy-ı zemin aciz ḳalup la diyüp kimesne ẕafer idemedi. Zira ol şeriat gölinüñ ortasında ene'lhaḳ davasınuñ ḳazığın dikdi. Ve ol ḳazıḳ depesine sançduġı çubuḳ oldur ki yani mecmu-ı eşyanuñ mezheb-i dini ve hükm-i hükumatınuñ żabtı benüm elümde ve velayetüm ḳudretindedür dimek olur. Zira eger kâmil eger faẓıl eger emir ü ümera ve eger ḳaḍı vü müfti ol kan-ı velayet naẓarına geldükde kelam u cevabında ve fikr-i żamirinde bi-taḳat u bi-iradet olurdı. Zira kim ḳutbu'l-aḳtab mecmu alem-i kebirüñ ve alem-i śaġirüñ ilmine alim olur. Ve taśarruf-ı eşya ve cam-ı cihan-nüma ve ayine-i can-nüma ve aḳl-ı evvel ve mürşid-i bar-gah olur (s. 133-134).*

Bu anlatı, tasavvufî epistemoloji ve velayet makamının metafizik tezahürü üzerine kurulu olup, özellikle şeriat, ene'l-hak ve velayet kavramlarının iç içe geçtiği bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Göl, burada Hz. Muhammed'in şeriat deryası olarak yorumlanabilir ve manevi hakikatin zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini simgelemektedir. Kan-ı velayet'in enelhak davasını ortaya koyması, onun batınî hakikatin temsilcisi olduğunu ve zahiri otoritenin bu hakikat karşısında aciz kaldığını göstermektedir.

Şeriat gölünün ortasına dikilen kazık, burada enelhak davasının zahiri dünyada bir mihenk taşı olarak yerleşmesini ve manevi otoritenin sürekliliğini sağlamasını ifade etmektedir. Kazığın üzerine çubuğun dikilmesi, tasavvufî düşüncede hakikatin zahiri dünyada bir merkez oluşturmasını ve manevi rehberliğin sürekliliğini simgelemektedir. Bu bağlamda, "mecmû-ı eşyanın mezhebî" ve hukuki düzeninin velayet makamının tasarrufu altında olduğu vurgulanmaktadır.

Kutbu'l-aktâb yani Otman Baba, burada evrenin zahiri ve batınî düzenini bilen, ilahi hakikate vakıf olan en yüksek manevi otorite olarak görülmektedir. Manevi

tasarrufun zahiri dünyaya etkisi, burada eşyanın düzenlenmesi, hakikatin cam-ı cihan-nüma ve ayine-i can-nüma ile yansıtılması olarak yorumlanabilir. "Akıl-ı evvel ve mürşid-i bar-gah", burada hakikatin ilk kaynağı ve ilahi rehberlik makamı olarak tasavvur edilebilir.

"Gel gör imdi ey velayet aşıḳı

Kim ne kılur ol haḳiḳat müşfiḳi

Halḳ-ı alem bir yaña olur ise

Ḳaśd idüben cenk içün gelür ise

Bu şehüñ ḍarbı elinden ol zaman

Diyeler kim el-aman ü el-aman

"Ve ma cealner-rüya elleti arayna illa fitneten lin-nasü (Sana gösterdiğimiz rüyayı insanlar için bir imtihan yaptık.) (s.176)."

*"*Der-Beyanı Rüya Diden-i Abdal Der-Hakkı An Kanı Velayet ve Baz-Geşteş Ba-Sultan Mehemmed (Bir Abdalın Kân-ı Velâyet Hakkında Rüya Görmesi ve Onun Sultan Mehmed'e Geri Dönmesi)" adlı babda geçen ve Küçük Abdal'ın çokça yer verdiği Kur'an ayetlerinden birisi olan İsrâ Suresi 60. ayetine göre, Tanrı'nın Peygamber'e gösterdiği rüyanın insanlar için bir imtihan vesilesi kılındığını ifade eder. Bu ayette geçen rüya, bazı tefsircilere göre Peygamber'in Miraç yolculuğunda gördüğü olayları ifade ederken, bazı yorumlara göre ise Bedir Savaşı öncesinde gördüğü rüya olarak değerlendirilmiştir. Ayetin devamında fitne kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçen lanetlenmiş ağaç (zakkum) (Öz M. , 2013 , s. 108) olarak yorumlanmış ve imtihan, sınama anlamında kullanılmıştır. Ayet, insanların hakikate yönelmeleri için uyarıldıklarını, ancak bazılarının bu uyarılara rağmen azgınlıklarını artırdıklarını ifade etmektedir. Yani, Tanrı'nın gösterdiği bu rüya, insanların manevi sınavlarla karşı karşıya kaldıklarını ve bu sınavların onların imanlarını güçlendirmek veya zayıflatmak için bir vesile olduğunu göstermektedir.

Dizeler ise velayet makamının kudretini ve hakikatin koruyucu gücünü vurgulayan bir tasavvufî söylem taşımaktadır. Velayet aşığına yapılan çağrı, burada manevi otoritenin zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini ve hakikatin müdafaasının nasıl

gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Halkın bir yana olması, burada dünyevi düzenin değişmesi ve manevi bir dönüşüm sürecinin başlaması olarak yorumlanabilir.

Cenk için gelenler, zahiri dünyada hakikate karşı duranlar veya manevi otoritenin sınandığı kimseler olarak görülebilir. "Şehin darbesi" ifadesi velayet makamının müdahalesini ve ilahi tasarrufun zahiri dünyaya etkisini simgelemektedir. El-aman ü el-aman ifadesi, hakikatin karşısında duranların teslimiyetini ve manevi otoritenin üstünlüğünü vurgulamaktadır.

3.6.2.2. Çocuksuzluğu Giderme

Türk mitolojisinde ve halk inanışlarında evliyalar, çocuksuz çiftlere yardım eden kutsal figürler olarak önemli bir yere sahiptir. Çocuk sahibi olamayan çiftler, evliya türbelerine giderek dua eder, adaklar sunar ve kutsal mekanlardan yardım beklerlerdi. Bu türbeler, bereket ve doğurganlıkla ilişkilendirilir ve halk arasında umut kaynağı olarak görülürdü.

Evliyaların çocuk vermesiyle ilgili inanışlar, özellikle Anadolu'da yaygındır. Çiftler, türbelerde yapılan ritüellerle evliyaların manevi gücünden faydalanmayı umar ve onların aracılığıyla Tanrı'dan yardım isterlerdi. Bu ritüeller arasında türbeye bez bağlama, mum yakma ve adak adama gibi uygulamalar bulunur. Ayrıca, türbelerde yapılan duaların ve dileklerin kabul olacağına inanılırdı.

> *"Yanbolı şehrinün civarında bir sipahi var idi. Dahı ol kanı velayet togrı ol sipahinün hanesine geldi. Ve ol dem hanesinün ortasında bir direk var idi. Dahı ol kanı velayet ol sipahiye bir çapa getürdüp ol diregi ta düşmeli olınca kazdurdı. Ve andan sonra celal üzre gelüp ol sipahiyi elindeki kötekle yalın ayak önine bırakup köylerinden ta Yanbolı'ya gelince yalın ayak yürütdi. Çün ol sipahi ol kanı velayetün bu celal ü heybetı kelamın gördi. Gönülden bu ilticayı tasavvur itdi kim: Ey kanı saadet ben garib ü miskinün evini yıkarsın ki bana bu celalı remzi gösterdün didi. Derhal ol kanı valaazamete ol sipahinün zamiri bi-vasıta ayan oldı. Ve cevaba gelüp ayıtdı kim ol sipahiye: Korkma kayırma ki sana bir güzel ogul virdüm. Adı Murad olsun ki ol benüm oglumdur didi. Çün sipahi ol kanı velayetden bu haber ü kelamı ve merhamet ü selamı can u gönül birle işitdi, şad u hurrem olup ve rahatı ruh ve sermayeı fütuh hasıl itdi ki ahirü'l-emr ol sipahinün bir gönli gözi açık rahmetı Rahman ve kudretı Yezdan ve suretı insan evliya manendi bir oglı oldı. Ve ismini ol kanı sırrı kudretün emrinle murad virdiler. Ve murad u maksuda irdiler (s. 97-98)."*

Yanbolu şehrinde yaşayan sipahi, velayet makamı tarafından sınanmakta ve ona manevi bir işaret verilmektedir. Direğin kazılması, dünyevi engellerin ortadan

kaldırılması ve hakikate ulaşma sürecini simgelemektedir. Sipahinin yalın ayak yürütülmesi, dünyevi bağlardan arınma ve teslimiyetin bir göstergesidir. Sipahinin Otman Baba'nın celal ve heybeti karşısında duyduğu korku, insanın ilahi kudret karşısındaki acizliğini ve teslimiyetini ifade eder. Ancak, Otman Baba ona bir oğul müjdeleyerek ilahi lütfun bir tezahürünü gösterir. Murad adı verilen oğul, ilahi hikmetin ve rahmetin somut bir yansımasıdır. Sipahinin buradaki ruhsal dönüşümü, onun hakikate ulaşmasını ve ilahi kudrete teslim olmasını simgelemektedir. Küçük Abdal burada velayet makamının toplumu yönlendirme ve ilahi hikmeti aktarma işlevini vurgulamaktadır. Murad'ın doğumu, ilahi iradenin tecellisi olarak görülmekte ve insanın hakikat yolunda ilerleyişini temsil etmektedir.

> *"Pes ol kanı velayet ol aradan dahı kalkup şevk ü zevk ile önince ve ardınca abdallar ve aşıkı didarlar baş açık yalın ayak kadem-ber-kadem ol kan- velayetün akabince Kopuzcı Köy dirler bir köye geldiler. Çün ol köy halkı ol kanı velayeti gördiler. Şad u hürrem olup naz u niyaz birle nazarına geldiler. Ve besi nimet ü kurbanlar ol kanı velayetün aşkına isar u nisar itdiler. Ve aralarından bir kişi ol kanı velayetden ogul temenna eyledi. Dahı ol kanı velayet eli kirin yuyup ol kişiye ihsan eyledi. Ve mübarek eliyle ocakdan bir üksi virdi. Dahı ahirül-emr ol kişinün bir oglı oldı. Ve şad u hürrem olup ol kanı velayetün aşkına nimetler ve kurbanlar isar u nisar eyledi (s.105-106)."*

Otman Baba, manevi bir yolculuk yaparak abdallar ve âşıklarla birlikte Kopuzcı Köy'e ulaşır. Köy halkının onu coşkuyla karşılaması, velayet makamına duyulan saygıyı ve bağlılığı gösterir. Otman Baba'ya sunulan nimet ve kurbanlar ise ilahi aşk ve teslimiyetin bir tezahürüdür. Metinde geçen bir kişinin oğul istemesi, tasavvufta sıkça rastlanan manevi bereket ve ilahi lütuf arayışını simgelemektedir. Kanı velayet, ellerini yıkayarak ona ihsan eder ve ocaktan bir üksi verir. Bu, manevi temizlenme ve ilahi bereketin aktarılması anlamına gelir. Sonuç olarak, o kişinin bir oğlu olur ve bu olay, ilahi hikmetin tecellisi olarak görülür.

3.6.2.3. Ateşte Yanmama

Türk mitolojisinde ve halk inanışlarında evliyaların ateşte yanmaması, onların kutsallığını ve Tanrı tarafından korunduklarını simgeleyen bir motif olarak öne çıkar. Bu inanış, evliyaların ilahi bir güce sahip olduklarını ve doğaüstü koruma altında olduklarını ifade eder. Ateş, Türk mitolojisinde arınma ve temizlenme ile

ilişkilendirilirken, evliyaların ateşte yanmaması onların manevi saflığını ve kutsallığını vurgular.

Bazı efsanelerde, evliyaların ateşle sınandığı ve bu sınavdan zarar görmeden çıktıkları anlatılır. Bu hikayeler, evliyaların Tanrı'nın seçilmiş kulları olduğunu ve onların insanlara rehberlik etmek için gönderildiğini gösterir. Ateş, aynı zamanda kötülükleri yok eden bir güç olarak kabul edilir ve evliyaların ateşte yanmaması, onların kötülükten tamamen arınmış olduklarını simgeler.

> *"Nitekim ol kanı velayete bir gün bir abdal ayıtdı ki: Ey kanı mürüvvet ben garib ü miskine bir şemme ve bir müşahede göster ki la-teklif her sırra vakıf u muttali olam didi. Çün ol kanı velayet ol abdaldan bu haberi işitdi, cevaba gelüp ayıtdı ki: Bak bre agzını yefalledügüm ki raygan nesne mi olur? Tanrı sırrı olmak genez midür ki ben sırrı Yezdan olınca yedi kerre ateşe yandum. Sen hod dahı bir kerre oda yanmadun didi. Pes öyle olsa eger zahir ateşi ve eger derd ü mücahede ateşi dost aşkına her kankısın kabulı ihtiyar iderse Hak nazarında makbuliyyete geçer ki kalel-lahu Teala: Femen yamel miskale zerretin hayran yerah6 hükmiyle zerre kadar Hak nazarında her şeyi hayrun ecrin bulıcak malumdur ki suhteı aşkı Hak ne ola. (s. 265)"*

Hakikat yolunda ilerlemek için çile çekmek ve teslimiyet göstermek, tasavvufi düşüncenin temel ilkelerinden biridir. Bu anlatım, Otman Baba'nın manevi rehberliği ve tasavvufi öğretileri çerçevesinde şekillenmektedir. Bir abdalın Otman Baba'dan ilahi sırları doğrudan görme isteği, insanın hakikate ulaşma arzusunu simgelemektedir. Ancak Otman Baba'nın cevabı, bu hakikatin ancak manevi çile ve mücahede ile elde edilebileceğini ortaya koymaktadır.

"Tanrı sırrı olmak genez midür ki ben sırrı Yezdan olunca yedi kerre ateşe yandum" ifadesi, tasavvufta sıkça rastlanan nefsin arınması ve ilahi hakikate ulaşmak için çekilen çile kavramını yansıtmaktadır. Ateşe yanmak, zahiri ve batını anlamda manevi arınma sürecini temsil eder. Abdalın henüz bu çileyi yaşamamış olması, onun hakikate doğrudan ulaşamayacağını gösterir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen Zilzal suresi 7. ayetle yapılan vurgu (*Femen yamel miskale zerretin hayran yerah*) insanın yaptığı en küçük iyiliğin bile karşılığını göreceğini ifade etmektedir. Adalet ve hesap günü kavramlarını vurgulayan bu ayet, kişinin yaptığı her eylemin ilahi kayıtta yer aldığını ve ahirette karşılığını bulacağını belirtmektedir. Tasavvufta her küçük amelin bile ilahi huzurda karşılık bulacağını ifade eder. Hak yolunda çekilen çile ve mücahede, insanın manevi olgunluğa erişmesi

için gerekli bir süreçtir. Aşkın yakıcılığı, ilahi hakikate ulaşmanın bedeli olarak görülmektedir.

3.6.2.4. Eşyaya Hükmetme

"Eşyaya hükmetme" kavramı, insanın doğayla ve nesnelerle olan ilişkisini anlamaya yönelik bir düşünceyi ifade eder. Bu, bireyin çevresindeki nesneleri kontrol etme, onlarla etkileşim kurma ve onları kendi amaçları doğrultusunda kullanma yeteneğini içerir. İnsanlar, nesnelerle olan bu etkileşimlerinde genellikle kurallar ve sistemler geliştirir, bu da onların çevrelerini daha iyi anlamalarına ve yönetmelerine yardımcı olur.

Bu kavram, aynı zamanda insanın bilgi ve bilim yoluyla nesnelerin hakikatini öğrenme ve onlara müdahale etme yeteneğiyle de ilişkilidir. Hz. Âdem'e öğretilen "esmâ" yani isimler, eşyanın hakikatini anlamayı ve ona müdahale etmeyi temsil eder. Günümüzde de bilgi ve bilim sayesinde nesnelere müdahale edebilme yeteneği gelişmiştir.

> *"Pes ol kanı velayet bir gün ol aradan dahı gayb oldı. Ve kimse bilmedi kim kancaru gitdi. Na-gah bir niçe günden sonra Babaeskisinde zahir oldı kim ol yire Sarı Saltuk hazretleri gelmiş idi. Ve ol zatı muhteremün ol şehrde bir çeragı yanar imiş. Henüz fitili ol fitil idi kim kendü mübarek eliyle yakmış idi. Pes çün ol kutbı alem ol araya yitişdi. Dahı ol çeraga bir nazar saldı. Ol saat ol çerag dinlendi. Çün üzerindeki hakimler bu sırrı gördiler, dem-beste kaldılar kim bu kimse aceb ne kişidür kim bu neve keramatı velayet izhar eyledi didiler. Pes ol arada ol kanı velayet cevaba gelüp ayıtdı kim: Bu çeragı yakan Sarı Saltuk ve serverı cihan benem didi. Ve tekrar ol kanı velayet ol çeraga nazar eyledi. Ve ol dinlenen fitil girü ziya virüp yandı. Çün bu alamet ü velayeti ol kanı velayetden ol hakimler gördiler. Nazarında yüz yire urup naz u niyazlar itdiler. Ve bildiler kim ol kanı velayet iki cihanun sırrı ve serveridür. Sahibı kudret ve sahibı tasarrufı eşyadur (s.23)."*

Otman Baba, bir süre ortadan kaybolduktan sonra Babaeski'de yeniden ortaya çıkar ve burada Sarı Saltuk'un manevi varlığıyla ilişkilendirilir. Çerağın yanması ve sönmesi, ilahi kudretin bir tezahürü olarak görülmektedir. Otman Baba'nın bakışıyla çerağın tekrar yanması, onun manevi gücünü ve tasarruf yetkisini ortaya koymaktadır. Metinde geçen hakimlerin şaşkınlığı, Otman Baba'nın kerametini kavrayamayan dünyevi otoritelerin durumunu simgelemektedir. Otman Baba, kendisinin Sarı Saltuk

olduğunu ilan ettiğinde, onun iki cihanın sırrı ve hakikat taşıyıcısı olduğu anlaşılır. Hakimler, bu ilahi işareti gördükten sonra teslimiyet göstererek ona yönelirler.

Eşyaya hükmetme motifinden taş ile ilgili olanı ise *"Der-Beyanı An Kanı Velayet Ber-kiligra Ameden ve Be-Sengı Bi-Harekat Ber-Emrı ü Füru Üftaden (Kânı Velâyetin Kiligraya Gelmesi ve Hareketsiz Duran Bir Taşın Onun Emriyle Aşağıya Düşmesi)"* adlı babda şöyle anlatılır:

> *"Ol kanı velayet celalı cemal ve devletı visal birle abdallarına ayıtdı ki: Sakınun şol taş Tanrıya secde kılmayun ki sizden secde eylemek umar didi. Meger ki Sarı Saltuk hazretleri ejderhayı helak itdigi dem magaranun üzerinde bir kaya var idi ki azametlü ve heybetde bir hane mikdarı taş idi. Çün bu nefes üzerinden üç gün güzer kıldı. Dördünci gün bir sabah ol kanı vala-heybet ol taşa nazar saldı. Ve cevaba gelüp ayıtdı kim: Tiz Tanrıya secde eyle. Niye turursın didi. Dahı olok saat ol taş mancılıkdan atılur gibi gönder uzunı mikdarı yire düşdi. ve mecmu hisar ol kaya ḍarbından lerzeye vardı. Çün bu alameti ve heybeti derviş ü abdallar ve halk u eşyalar müşahede itdiler. Yüz yire urup naz u niyaz birle ayıtdılar kim: Nazm:*
>
> *Ey zihi sahib-velayet mazharı zatı Huda*
>
> *Hazretündür cümle sırrun madeni vü hem seha*
>
> *Çün mübarek yüzüni görmedi zerk ehli yakin*
>
> *Lanete oldı mutabık uş ezel ta yevmı din*
>
> *İşidicek nutkunı kim pes tag u taş hem sema*
>
> *Secdeye iner bi-küllin asl u ferı her geda (s. 110)."*

Hakikat yolunda ilerlemek için çile çekmek ve teslimiyet göstermek, tasavvufi düşüncenin temel ilkelerinden biridir. Küçük Abdal burada, kanı velayet olan Otman Baba'nın toplumu yönlendirme ve ilahi hikmeti aktarma işlevini vurgulamaktadır. Otman Baba, abdallarına taşa secde edilmemesi gerektiğini öğütleyerek, yalnızca Tanrı'ya yönelmenin önemini vurgulamaktadır. Sarı Saltuk'un ejderhayı helak ettiği mağaranın üzerindeki büyük taş, ilahi kudretin bir sembolü olarak görülmektedir.

Metinde geçen taşın üç gün boyunca sabit kalması ve dördüncü gün Otman Baba'nın ona yönelmesi, tasavvufta sıkça rastlanan manevi dönüşüm ve ilahi iradenin tecellisi kavramlarını yansıtmaktadır. Otman Baba'nın taşa bakışıyla taşın mancılıktan fırlatılmış gibi düşmesi, onun ilahi tasarruf yetkisini ortaya koymaktadır. Hisarın

sarsılması, bu olayın sadece fiziksel değil, aynı zamanda manevi bir etki yarattığını göstermektedir. Son olarak, dervişler, abdallar ve halkın bu olayı müşahede etmeleri, tasavvufta sıkça görülen manevi dönüşüm ve hakikate yönelme sürecini yansıtmaktadır. Nazm bölümünde, Otman Baba'nın Hak ile olan bağlantısı, onun ilahi sırların taşıyıcısı olduğu ve Tanrı'nın kudretinin yeryüzündeki tezahürü olarak kabul edildiği ifade edilmektedir.

Eşyaya hükmetme motifi çerçevesinde metinde geçen bir diğer anlatı ise şöyledir:

> *"Ve bu baz-geşden sonra günlerde bir gün ol kanı velayet celal üzerine gelüp ayıtdı ki: Tiz şol araya odun getürün od yakun ki Tanrıya temaşa gösterüp alemi münevver idün didi. Çün abdallar ol kanı velayetden bu haberi işitdiler. Balta ve nacak birle agaçlar kesdiler. Ve yuvarlayup ateşe getürdiler. Ve kubbeı harman misalinde bir yire cem idüp tamam idecekleri vakt kullesine bir fuçı mikdarı kütügi çıkardılar ki karar u mütemekkin itdüreler. Ol dem ol kanı velayet ol ateşe bir adım mikdarı yakın gelüp oturmışdı. Na-gah ol fuçı mikdarı kütügi abdallar ol ateşün kullesinden ol kanı velayetün üzerine kaçurdılar. Dahı perran olup gelürken ol kanı velayet aşagadan yukaru ol kütüge dur diyü işaret eyledi. Dahı olok saat ol fuçı mikdarı agaç hevada muallak karar eyledi. Çün abdallar ol kanı velayetden bu velayet ü devleti gördiler. Yüz yire urup secde itdiler. Ve naz u niyazlar birle ol kanı velayetün nazarından ol kütükleri hevadan muallak iken alup bir yire dahı mütemekkin ü karar itdürdiler. Ve abdallar dahı ol kanı velayet hakkına cevaba gelüp zevk ü şevk ile ayıtdılar kim: Nazm:*
>
> *Eya kadir ki ol demde işaret*
>
> *İdüben kün diyüp mülke temamet*
>
> *Senün muciz velayetünle tag taş*
>
> *Turur daim sücud içre selamet*
>
> *Nazar kahrun cemalinden iricek*
>
> *Yir ü gök lerzedüp eyler alamet*
>
> *Ne yire kim düşe sayen hüması*
>
> *Olur cennet dahı nurı hidayet*
>
> *Yir ü gögi getürendür ayagun*
>
> *Anun çün nev olup olmaz hasaret*

İzün tozına kim ki ire bayık

Olur ol devlet ü sahib-velayet

Sana inkâr iden merdud u kezzab

İşi kahr u cefa ile nedamet (s. 174-175).”

Otman Baba, abdallarına Tanrı’ya yönelmenin önemini hatırlatarak, odun toplayıp ateş yakmalarını istemektedir. Bu eylem, manevi aydınlanma ve ilahi hakikatin tezahürü olarak yorumlanabilir. Odunların bir araya getirilmesi, vahdeti vücut bilincini ve kolektif ibadet kavramlarını yansıtmaktadır.

Metinde geçen kütüğün ateşin içinden fırlatılması ve havada asılı kalması, Otman Baba’nın ilahi tasarruf yetkisini ortaya koymaktadır. Otman Baba, kütüğe dur işareti verdiğinde, kütük havada kararsız kalır ve bu olay, abdallar tarafından ilahi bir keramet olarak görülür. Hisarın sarsılması, bu olayın sadece fiziksel değil, aynı zamanda manevi bir etki yarattığını göstermektedir. Abdalların ise bu olayı müşahede etmeleri ve secde etmeleri, manevi dönüşüm ve hakikate yönelme sürecinin bir yansıması olarak düşünülebilir. Nazm bölümünde, “Eya kadir ki ol demde işaret" ifadesi, ilahi kudretin bir işaretle her şeyi yaratabileceğini vurgulamaktadır. "Kün diyüp mülke temamet", Tanrı’nın Kur’an-ı Kerim’de yer alan Yasin suresi 82. ayette "kün fe yekûn" sözlerine gönderme yaparak, yaratılışın ilahi bir emirle ve sadece Tanrı’nın demesiyle gerçekleştiğini ifade eder.

"Senün muciz velayetünle tag taş turur daim sücud içre selamet" dizeleri, velayet makamının kudretiyle dağların ve taşların bile secde ettiğini anlatmaktadır. Bu, doğanın ilahi iradeye boyun eğmesi fikriyle örtüşmektedir. "Nazar kahrun cemalinden iricek", ilahi bakışın hem celal (kudret ve azamet) hem de cemal (güzellik ve rahmet) yönlerini taşıdığını ifade eder.

"Ne yire kim düşe sayen hüması, olur cennet dahı nurı hidayet", velayet makamının gölgesinin düştüğü yerin manevi olarak aydınlandığını ve cennet gibi bir mekâna dönüştüğünü anlatmaktadır. "Yirü gögi getürendür ayagun", ilahi kudretin yeryüzünü ve gökyüzünü düzenleyen bir güç olduğunu vurgular. "Sana inkâr iden merdud u kezzab, işi kahr u cefa ile nedamet", velayet makamını inkâr edenlerin pişmanlık ve azap içinde kalacağını ifade etmektedir. Bu dizeler, tasavvufi düşüncede

velayet makamının ilahi iradeyi temsil ettiğini ve ona yönelenlerin hakikate ulaşacağını vurgulamaktadır.

3.6.2.6. Tayyı mekân ve Tayyı Zaman

Tasavvufî gelenekte tayy-i mekân ve tayy-i zaman, velilerin kerametlerinden biri olarak kabul edilir ve onların zaman ve mekânın fiziksel sınırlarını aşarak farklı yerlerde zahir olmalarını ifade eder. Günümüzde astral seyahat olarak adlandırılan bu motif, özellikle Alevi-Bektaşi menkıbelerinde sıkça yer almaktadır.

Tayy-i mekân, bir yerden başka bir yere anlık geçiş yapmayı ifade ederken, tayy-i zaman ise zamansal kayıtların aşılması anlamına gelir. Menkıbelerde bu durum her ne kadar bedenen ve ruhen yapılan bir yolculuk olarak anlatılsa da motifin temelinde ruhî seyahat ve manevi deneyim yer almaktadır. Bu bağlamda, Şamanist inançlarda var olan esrime kavramı, ruhun farklı âlemlere göç ettirilmesi fikriyle tayy-i mekân kavramının gelişimine kaynaklık etmiştir. Şamanın ruhunu göğe ve yer altına göndermesi, tasavvufî gelenekte velilerin ruhlarını istediği mekâna yönlendirmesi ile paralellik göstermektedir.

Tasavvufî düşüncede ise tayy, zahiri bir gösteri olmanın ötesinde kalbin halleri ve makamlarıyla ilgili bir tezahür olarak görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine göre, bu keramet bir manevi olgunluk göstergesidir ve velayet makamına ulaşmış kimselerin, zaman ve mekân kaydından bağımsız hareket etmeleri, ilahi tasarrufun bir tezahürü olarak görülmektedir. Alevi-Bektaşi menkıbelerinde, bu motif özellikle velilerin iç dünyalarına yaptıkları yolculukları ve ruhî hallerini simgeleyen bir unsur olarak öne çıkmaktadır (Ekici M. F., 2022, s. 229).

Tayy-ı mekân, tasavvufî gelenekte mekânın aşılması ve bir anda farklı yerlerde bulunabilme anlamına gelen bir kavramdır. Bu olay, özellikle evliya ve velîlerin kerametleri arasında zikredilmiş olup, zahiri fizik kurallarını aşan bir manevi yolculuk olarak kabul edilir. Tasavvufî düşüncede tayy-ı mekân, bireyin fiziksel veya ruhani olarak mekânsal sınırlamaları aşması anlamına gelir ve üç temel biçimde yorumlanır. Ruhani tayy-ı mekân, kişinin bedeninden bağımsız olarak ruhunun farklı mekânlara ulaşmasını ifade eder. Bu tür deneyimler, genellikle rüya, keşf ve manevi yolculuklar bağlamında değerlendirilir (Demirtaş, 2022, s. 37-44). Özellikle tasavvufî ekoller,

hakikate ulaşan velîlerin zaman ve mekân kayıtlarından sıyrılarak, batınî âleme vakıf olduklarını ifade eder. Fiziksel tayy-ı mekân ise kişinin bedeniyle birlikte bir mekândan diğerine aniden geçmesi şeklinde tanımlanır. Bu tür olaylar, özellikle evliya menkıbelerinde sıkça yer almakta olup tasavvufî perspektifte, mekânın aşılması zahiri bir mucize olarak değil, batınî hakikatin tezahürü ve ilahi tasarrufun bir yansıması olarak yorumlanır. Tayy-ı mekân, insanın ruhî olgunluk seviyesine bağlı olarak gerçekleşen bir tasarruf olup, sadece hakikate ermiş kimselerin vakıf olduğu bir sırrı temsil eder.

> *"Ve ayıtdı kim: Kandan gelürsin ey iki cihan güneşi didi. Ol kanı velayet ayıtdı kim: Arık Çobanun arkasına bindüm ve bu denizi berü yakaya geçdüm didi. Pes ol yigit ayıtdı kim: Gemisüz bu denizi Âdem geçebilür mi didi. Ol kanı velayet ayıtdı kim: Bu gördügün deniz Arık Çobanun topugına çıkmadı didi. Pes öyle olsa velayete hicab yokdur. Ve alem evliyanun barmagında bir yüzik gibidür. (s.22.)"*

Otman Baba, kendisine yöneltilen "Kandan gelürsin ey iki cihan güneşi?" sorusuna, Arık Çoban'ın arkasına binerek denizi geçtiğini söyleyerek cevap verir. Bu olay, manevi rehberlik ve ilahi destekle aşılması gereken engelleri simgelemektedir. Metinde geçen "Gemisiz bu denizi Âdem geçebilir mi?" sorusu, insanın hakikate ulaşma sürecinde dünyevi araçlara bağımlılığı üzerine bir sorgulamadır. Otman Baba, denizin Arık Çoban'ın topuğuna bile çıkmadığını söylediğinde, bu ifade ilahi kudretin sınır tanımadığını ve velayet makamının dünyevi engellerden etkilenmediğini göstermektedir. "Velayete hicab yoktur" ifadesi, Otman Baba'nın hakikate doğrudan erişimi olduğunu ve evliyanın dünyayı bir yüzük gibi kavradığını anlatmaktadır.

> *"Ve ol samanlık yanında olan çayı bi-nihayet taşgun olmışdı ki Âdem at birle köprüsinden gayrı yirden geçemez idi. Ve her çay Nil ü Fırat olup cuş u huruş ile deryaya meyl itmişdi. Dahı ol kanı velayet ol dem ki samanlıkdan taşra çıkdı. Mecmu abdallar serasime olup kendülerin cem idince ol kanı velayet ol suyun öte yakasında bulınup revan oldı. Çün abdallar geldiler ki ol kanı velayetün geçdügi yirden anlar dahı geçerler. Cehd idüp geçemediler. Pes bir abdal geçmek dileyicek ol su galtan eyledi götürdi. Pes girüden abdallar ip atup çıkardılar. Ve mecmu abdallar ol arada niyaza vardılar. Ve bildiler kim ol kanı velayet Sarı Saltuk olup Karadenizi geçdügi gibi bu suyı dahı geçdi revan oldı. (s. 180)."*

Otman Baba, suyun taşkın olduğu bir ortamda abdalların toplandığı noktadan suyun öte yakasına geçmiştir. Bu olay, tasavvufta sıkça rastlanan manevi rehberlik, ilahi destek ve dünyevi engellerin aşılması kavramlarını yansıtmaktadır. Nil ve Fırat gibi büyük nehirlerin taşkın hali, dünyevi zorlukları ve hakikat yolunda karşılaşılan

engelleri temsil etmektedir. Abdalların Otman Baba'nın geçtiği yerden geçmeye çalışmaları, mürşidin izinden gitme ve hakikate ulaşma çabası kavramlarını yansıtırken, bir abdalın suya kapılması, hakikat yolunun çile ve sınamalarla dolu olduğunu göstermektedir. Abdalların ip atarak onu kurtarmaları, tasavvufta cemaat dayanışmasının ve manevi birlikteliğin önemini vurgulamaktadır. Bu olay, mürşidin rehberliğinde hakikate ulaşmanın ancak manevi olgunluk ve teslimiyetle mümkün olduğunu göstermektedir. Son olarak, abdalların niyaza varması ve Otman Baba'nın Sarı Saltuk gibi Karadeniz'i geçtiğini anlamaları, onun ilahi tasarruf yetkisini ve manevi gücünü ortaya koymaktadır. Sarı Saltuk'un manevi mirasını üstlenen Otman Baba, Balkanlar ve Anadolu'daki tasavvufi geleneğin sürekliliğini sağlamak açısından burada önemli bir şahsiyet olarak düşülülebilir.

"Meger ol arada bir derin su var idi. Ol kanı velayet kendözin ol derin suya atdı. Gayb oldı. Pes ol kişiler çün bu hali gördiler. Ayıtdılar kim: Ey dirig bizüm cihetimizden ol kişi suya boguldı didiler. Ve ol suyun her tarafına segirdim birle arayup bulamadılar. Ve biri birine ayıtdılar kim: AG16a Ne aceb hal ve sırr olur kim bu kimse gayb oldı didiler. Bir niçesi ayıtdı kim: Şayed div yahud peri idi kim gaib oldı. Ve bir niçesi ayıtdı kim: Gerçek erenlerün birisidür ki bizden incinüp bu suda gayb oldı didiler. Ve gerçek erenleri ne su bogar, ne kılıç keser, ne od yakar didiler. Cevaba gelüp ayıtdılar kim: Nazm:

Zihi keşfı velayet sırrı Yezdan

Ki sensin serverı insanı merdan

Gönülden geçeni her dem bilürsin

Şolok dem göz göre gaib olursın

Senün hükmünde uşbu berr ü derya

İdersin dertlüler derdine ferya

Bilen bildi seni fani cihanda

Ki sensin hazır u gaib zamanda

İki alem senün aşkun meyinden

Durur ser-mest halas olup gamından

Pes ol kanı velayet ol aradan dahı gayb oldı. Akçakızanlık dirler Balkan Tagı dibinde bir köyde zahir oldı.(s. 29-30).”

“Pes günlerde bir gün ol kanı velayet ol aradan dahı gayb oldı. Ve kimse bilmedi kim ne semte gitdi. Na-gah Vize şehrinde zahir olup ayan oldı. Ol kanı velayeti çün ol şehr kavmi gördiler. Kimisi delüdür kimi masrudur diyü her biri bir kelam eyledi. (s.50).”

3.6.3. Renkler

Eski Türklerin dünya görüşlerinde renk simgeciliği, mitolojik ve dini inanışları doğrudan şekillendiren temel unsurlardan biridir. Renkler, millilik, psikoloji ve kutsallık ile iç içe geçmiş bir anlam taşırken, özellikle Gök Tanrı inancıyla özdeşleşmiş renkler dikkat çekmektedir. Gök (mavi), boz, ala ve ak renkleri, arketipsel kutsallıkla bağlantılı olup, Tanrı, Türk ve Oğuz gibi kutsal kavramlarla ilişkilendirilmiştir (Yalçınkaya, 2018, s. 484-485).

3.6.3.1. Yeşil

Yeşil renk, hem İslamî gelenekte hem de Türk mitolojisinde derin anlamlar taşıyan bir simgedir. İslam’da cennetin, huzurun ve ilahi nurun rengi olarak kabul edilen yeşil, tasavvufta özellikle Hakikat-i Muhammediye ile ilişkilendirilmiş, veliler ve peygamberler tarafından taşınan manevi bir sembol hâline gelmiştir. Hz. Muhammed’in yeşil sancak taşıdığı rivayet edilirken, Hızır’ın yeşil giysi içinde betimlenmesi, onun zamansız ve mekânsız hakikatin taşıyıcısı olduğu inancını güçlendirmiştir. Türk mitolojisinde ise yeşil, doğanın ve ruhani enerjinin bir simgesi olarak görülür. Şamanist geleneğe göre yeşil dağlar ve yeşil sular, kutsal mekânlar olarak kabul edilir ve ruhların bu alanlarda tezahür ettiği düşünülür. Hun ve Göktürk savaşçılarının yeşil sancak taşıması, savaş ve ruhani otoritenin birleşimini ifade eder. Metindeki “yeşil temrenlü oklar”, ilahi kudretin bir aracı olarak görülmektedir; bu oklar sadece fiziksel sınırları aşan bir savaş aracı değil, aynı zamanda hakikatin taşıyıcısı olarak tasavvur edilir. Yeşil okun dünyasal ve metafizik âlem arasında bir geçiş unsuru olması, onun sadece bir silah değil, ruhsal yolculuğun bir aracı olduğunu

gösterir. Bu bağlamda, yeşil renk hem ilahi hükmün, hem de kutbiyyet makamının tezahürü olarak değerlendirilebilir.

> *"Benüm temrenlü yeşil oklarum vardur ki her birin atıcak candan cihandan öte geçer dir idi (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 66)."*

Abdallardan birinin gördüğü rüyada yer alan Yeşil renkle ok motifiyle birlikte karşılaşılır. Sultan Mehmetin askerleri yüzünden 7 abdalı şehit düşünce abdallarına, yay ve yeşil oklar (hadeng) verir. Onlara verdiği yeşil okları atmalarını söyler:

> *"Pes abdallar dahı hiç dınmayup tururlar ta yedi abdalı Sultan Mehemmed leşkeri okuyla urup düşürince. Ve hem zahiren dahı yedi abdal ol baz-geşt üzre İstanbulda vefat eyledi ki alemı batında ol ceng içinde şehid olmışlar idi. Çün yedi abdal ol arada ki şehid olur. Ol kanı velayet dahı cevaba gelüp abdallara aydur ki: Din siz dahı size virdügüm yayla yeşil oklarınuzı anlara atun dir. Derhal abdallar dahı yeşil okların kirişe urup Sultan Mehemmed leşkerine atarlar ve her bir atdukları ok elli altmış adamdan geçüp helak olurlar. Çün bu alameti Sultan Mehemmed görür. Leşkerinle tar-mar olup kaçarlar (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 210)."*

Burada abdalların hiç durmaksızın direnmesi, onların sadece fiziksel bir mücadele içinde olmadığını, alem-i batında da bir savaşın sürdüğünü gösterir. Burada, savaşın sadece görünen düzlemde değil, metafizik boyutta da devam ettiği ve şehadet kavramının bu iki düzlemde gerçekleştiği vurgulanmaktadır.

Yedi abdalın şehit olması üzerine Otman Baba'nın, onlara yeşil oklarını kullanmalarını emretmesi, ilahi bir hükmün ve tasarrufun devreye girdiğini göstermektedir. Daha önce de ele alındığı gibi, yeşil ok, tasavvufî literatürde hakikatin ve metafizik gücün bir sembolü olarak değerlendirilir. Burada, yeşil okların her biri elli altmış kişiyi delebilmesi, ilahi celâlin tecellisini ve bu savaşın ruhsal düzlemde de sürdüğünü simgelemektedir. Sıradan bir savaş mekaniğinin ötesinde, hakikatin fiziksel dünyaya doğrudan nüfuz ettiğini gösteren bir anlatıdır.

Sultan Mehmed'in bu olaya tanık olup ordusunun darmadağın olması ve kaçmaya başlaması, ilahi otoritenin dünyevi güçler karşısındaki üstünlüğünü ortaya koyar. Burada, kutbiyyet ve velayet makamının dünyevi hükümdarlık üzerindeki tasarrufu açıkça kendini gösterir. Sultan Mehmed'in gücüne rağmen, ilahi düzende yer alan abdallar ve Otman Baba ona galip gelir ve hakikatin tecellisi kesinleşmiş olur.

3.6.3.2. Kızıl

"Kızıl" rengi Türk mitolojisinde genellikle savaşçılığı ve kahramanlığı temsil eder. Bu bağlamda, kızıl renkli bayraklar ve semboller, Türklerin tarih boyunca taşıdığı güçlü birer simge olmuştur. Bir savaş sahnesinin anlatıldığı babda kızıl renk motifi yay olarak karşımıza çıkar:

> *"Ey zihi pehlivan kim benem meydanuma girüp Âdem basan benem ve arkamı kimse yire getürmeyüp kızıl yayları çeken benem ve ulu begleri yudup sarayları ıssuz koyan benem didi. Ve dahı ayıtdı ki: Karadeniz taşdı ve gelüp ensemden aşdı. Ve nideyüm ey ogul Mehemmed seni. Pes böyle diyüp agladı. Hay hay ile börkimüzi dagladı. Ve andan sonra abdallara bir meşhede benzer kabr gibi yire iletti.*
>
> *Pes çün ol kanı velayetün bu remz ü alametin bu neve gördiler. İbrete ve hayrete varup ayıtdılar ki: Aceb ne hal ve ne sırrdur ki ol kanı velayet bunca remz ü rumuzat ayan eyledi. Pes bu tahayyür arasında ol kanı velayet tekrar cevaba gelüp ayıtdı ki: Uş kızıl yay zamanesi geldi. Ve ol kızıl yaylarınuzı bulun ve tonınuz kızıl olsun didi (s.184)."*

İslamî gelenekte kızıl, özellikle celâl sıfatı, ilahi heybet, gazap ve kudretin tezahürü olarak değerlendirilmiştir. Celâl sıfatı, Tanrı'nın mutlak otoritesini ve hükmünü simgelerken, tasavvufî metinlerde kızıl ışık veya kızıl elbiseler genellikle hakikatin açığa çıkması, cezbe hâli ve velayet kudretiyle ilişkilendirilmiştir. Aynı zamanda, kızıl yay ve kızıl ton, ilahi hükmün doğrudan fiziksel dünyaya nüfuz ettiğini ve metafizik düzenin değişmek üzere olduğunu gösterir.

Türk mitolojisinde ise kızıl, savaşçı ruhu, göksel otoriteyi ve ulu hakanların ilahi destekle yükseldiğini gösterir. Eski Türklerde gök ve yer arasındaki mücadele kırmızıyla betimlenirken, kızıl ışık ve kızıl sancak, savaşçıların kutsal yolculuğunu temsil eder. Börkün dağıtılması, bir ritüel olarak hakanın acısının, yitiminin ve gelecek savaşın habercisi olarak yorumlanabilir. Ayrıca, Karadeniz'in taşması, doğrudan kozmosun dengesinin sarsılması, büyük bir dönüşümün işaret edilmesiyle ilgili bir metafor olabilir. Su baskını, genellikle metafizik bir değişimi, ilahi gazabı veya kutbiyyet makamındaki bir düzenlemenin yansıması olarak görülür.

Metindeki ifadelerden "Kızıl yay zamanesi geldi", dünyevi ve ruhsal bir geçiş dönemine işaret eder. Kızıl yay, sadece bir savaş aracı değil, hakikatin teslim edildiği bir ruhsal güç olarak değerlendirilebilir. Tonun kızıl olması, sadece fiziksel giysi ile

sınırlı kalmaz, aynı zamanda Otman Baba'nın içsel dönüşümü ve ilahi emirle bütünleşmesini temsil eder. Son olarak, bu anlatı, velayet makamının belirli zamanlarda Otman Baba'nın müritlerine ilahi emanetler sunduğunu ve hakikat döngüsünü yönlendirdiğini ortaya koyar.

3.6.3.3. Ak ve Kızıl

Ak ve kızıl renkler Velayetname'de "börk" olarak karşımıza çıkar. Börk, Türk kültüründe hem pratik hem de sembolik bir başlık olup, en eski kullanımı IX. yüzyıla ait Uygur Hakanlığı dönemine dayanmaktadır. İslamiyet öncesinde, Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar tarafından taç benzeri şekillerde kullanılmış, bazen güneş ve nilüfer sembolleriyle ilişkilendirilmiştir. İlk İslamî dönemde, Arap kaynaklarında Türk külahı olarak anılmış, İmam Mâtürîdî ve Fârâbî gibi Türk alimleri kendi mahalli başlıklarını korumuşlardır. Hâkānî Türk devrinde, börk hem hükümdarlık simgesi hem de kişinin sosyal statüsünü belirleyen bir unsur olmuştur. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, hükümdarlar tahta çıkarken özel taç şeklindeki börkler giymiş, dervişler ve ahîler de kendilerine özgü şekillerde kullanmışlardır. Yeniçeri askerlerinin ak börk giymesi, Bektaşî tarikatıyla ilişkilendirilmiş ve Osmanlı saray geleneklerine özgü başlık türleri ortaya çıkmıştır. Börkün tarihsel evrimi, Türk kültüründe güç, iktidar ve kutsallık ile iç içe geçmiş önemli bir unsuru temsil etmektedir (Esin, 1992 , s. 327-328).

> *"Bir gün ol kanı velayet celal üzerine gelüp abdallara çalu çırpı kesdürdi. Ve ateşe yakdurup ve ol yörenün dahı taşın ol ateşe bile urdı. Ve andan sonra bir yire mütemekkin olup cevab u celal u cemal birle ayıtdı ki: Uş düşmanı düşmanladuk. Ve ak börk ile kızıl börke kim bakar ki saçılup yatur didi. Pes ahirül-emr ol hisarı Sultan Mehemmed ğarb ile ele getürmeyüp bi-nihayet leşker hasaret oldı. Ve Sultan Mehemmed girü İstanbul şehrine gelüp aram itdükden sonra şol memleketün sancak begi ol hisarı beklemekle zebun eyledi. (s. 268)."*

Metinde, Otman Baba celâl sıfatıyla hareket ederek ateş yaktığında, ak ve kızıl renklerin anlamı metafizik bir düzlemde ortaya çıkar. Ateş, tasavvufta arındırıcı ve dönüştürücü bir kuvvet olarak değerlendirilirken, ak ve kızıl renkler, bu dönüşüm sürecinin ruhani ve dünyevi taraflarını simgeler.

Tasavvufta ak, genellikle cemal sıfatıyla, yani ilahi güzellik ve rahmet ile ilişkilendirilir. Ak börk, hakikatin ve ruhani saflığın bir tezahürü olup, veli figürlerinin

ilahi nurla donanmış ruhlarını temsil edebilir. Börkün saçılması, liderliğin ve ruhani mücadelenin sınanmasını ifade ederken, ak rengin varlığı, bu mücadelede hakikatin korunmasını simgeler.

Kızıl ise tasavvufta celâl sıfatıyla, yani ilahi heybet ve kudretle ilişkilidir. Kızıl börk, dünyasal ve metafizik mücadelenin keskin yönlerini vurgular. Savaş, velayet kudreti ve ilahi müdahale, kızıl rengin etkisi altında şekillenmiştir. Aynı zamanda, kızıl ateşin yanması, mücadelede hakikatin celâl ile desteklenmesi olarak yorumlanabilir. Ateşe taş atılması, bir dönüşüm veya ilahi temizlenme sürecinin tamamlanması olarak tasavvur edilebilir.

Türk mitolojisinde ak ve kızıl renk, özellikle gök ve yer arasındaki dengeyi temsil eder. Ak renk, bilgelik, kutsallık ve ruhani yükseklik ile bağlantılıyken, kızıl, savaşçı ruhu, koruyucu güçleri ve ilahi gazabı temsil eder. Eski Türk inanışlarında ak börklüler, bilgelik ve hükümdarlık ile ilişkilendirilirken, kızıl börklüler, göksel savaşçılar ve koruyucu ruhlar olarak görülmüştür. Özellikle Kızıl Elma sembolü, hakikatin fethedilmesini ve ilahi otoritenin tesis edilmesini simgeler.

Metindeki "Uş düşmanı düşmanladuk" ifadesi, velayet makamının dünyasal mücadeleyi metafizik bir savaşa dönüştürdüğünü gösterir. Ak ve kızıl renklerin bu noktada karşı karşıya gelmesi, hakikatin celâl ve cemal sıfatlarıyla tamamlanmasını temsil etmektedir. Son olarak, Sultan Mehmed'in ordusunun başarısız olması, ilahi iradenin dünyevi güçler üzerindeki hâkimiyetinin altını çizer.

3.6.4. Formel Sayılar

İdeal insan olma yolunda yürümek, derin bir manevi ve ahlaki dönüşümü gerektirir. Bu süreç, bireyin kendini tanıması, nefsini terbiye etmesi ve hakikate ulaşması için bir dizi tutum ve davranışı içselleştirmesini içerir. İkilikten kurtulup birliğe varmak, Hakk'la bir olmak ve her iki dünyayı terk etmek, bu yolculuğun temel adımlarıdır. Hamlıktan kâmil insanlığa geçmek, bireyin manevi olgunluğa erişmesini ifade eder. Bu yolculuk, Alevilik ve tasavvuf öğretilerinde sıkça vurgulanan kavramlarla desteklenir: Üç sünnet, üç terk, dört inanç, dört kapı, kırk makam, dört nitelik, altıya gitmek (girmek) semahı, yedi aşama/yedi tutum, yedi erkân, yedi farz ve on altı inanç. Her biri, bireyin manevi gelişimini ve hakikate ulaşma sürecini temsil

eden sembolik ve pratik öğelerdir. Örneğin, "dört kapı kırk makam" öğretisi, bireyin ahlaki ve manevi gelişimini aşamalı olarak gerçekleştirmesi için bir rehber sunar (Coşar, 2011, s. 113-128).

Edirne'de bulunan ve Otman Baba'nın abdalı olanlara oradaki cahil ve ulema tarafından *"Aceb sizün babanuz ki Otman Baba'dur ne millet ve ne mezhebsiz ki hiç bir millete benzemezsiz ve kendi dahı benzemez?"* diye bir soru sorulur. Otman Baba abdalları ise "*Biz ol şahı velayet'ün ve kutbü'laktabı temametün leşkeri ve kırklarıyuz ve yedileri ve üçleriyüz ki abdalanı Rum olup alemde ve vesvası şeytandan ve hile vü mekrden ve zerk ü riyadan azad u farig olduk."* diyerek kendilerini hem Otman Baba'nın askeri hem de üçleri, yedileri ve kırkları olarak görürler. Formel sayılardan örülü sembolizm, mekânlara, insanın yola girişte ve yolda ilerleyişteki mertebelerine, evrenin oluşumuna kadar birçok alanda karşımıza çıkar.

3.6.4.1. Üç

"Üçü aynadadır, beşi sırrında

Didarım Ali'dir miraç nurunda

Kâzım Ali Turgut Mansur darında

Otman Baba, Abdül Gani diyerek

(Koca b, 1999, s. 31)."

Üç sayısı, yalnızca matematiksel bir değer olmaktan öte, kültürel ve sembolik açıdan çok yönlü bir anlam taşıyan bir kavramdır. Antik dönemlerden itibaren farklı medeniyetler tarafından kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik bağlamda ele alınmış, mitolojik sistemler içerisinde önemli bir referans noktası olarak kabul edilmiştir. Üçlü yapı, karşıtlıkların aşılmasını, bütünlüğün sağlanmasını ve düzenin tesis edilmesini temsil eden temel ilkelerden biridir.

Kâinatın yapısına dair insanın ilk gözlemlerinden biri, üçlü kategorilere dayalı bir sınıflandırmanın varlığıdır. Bu sınıflandırma doğal unsurlarda su, hava ve yeryüzü

şeklinde ortaya çıkarken, fiziksel olgularda katı, sıvı ve gaz formunda belirginleşmiştir. Zihinsel süreçler açısından tez-antitez-sentez paradigması üçlülüğün mantıksal bütünlük sağlama işlevini pekiştirirken, zamansal perspektifte geçmiş-şimdi-gelecek ayrımı, insan deneyiminin üçlü yapıya dayalı olarak kavramsallaştırıldığını göstermektedir.

İslam kültüründe üç sayısı hem ritüellerde hem de kavramsal hiyerarşide kendine yer bulmuştur. Allah'ın hakkı üçtür prensibi, İslam hukukunda ve ibadet sisteminde kendini göstermekte, abdestteki farzlar, namazdaki rekât düzeni ve sünnetlerin yapısında üçlü prensip öne çıkmaktadır. Alevi inanç sisteminde Allah-Muhammed-Ali birliği, dinî sembolizm içerisinde özel bir statü kazanırken, sufî düşüncede Tanrı'yı anan (zâkir) ile anılanın (mezkûr) birleşmesi tasavvufî anlamda üçlü bir bütünlük sağlamaktadır. Allah-Muhammed-Ali anlayışının yanı sıra Hacı Bektaş Veli öğretisi olan "eline, beline, diline sahip ol" ilkesi üzerinden etik bir sistemin yapı taşı olmuştur. Bektaşilikte tevhidin üç kademesi, telkin, libas ve ahadiyyet şeklinde sıralanarak üçlü yapının metafizik bir boyutta nasıl tezahür ettiğini ortaya koymaktadır. Üç sayısının kültürel, metafizik ve dinî bağlamları, onun evrensel bir sembol olarak mitolojik, felsefi ve ritüel sistemlerde varlığını sürdürmesini sağlamaktadır (Ekici M. F., 2022, s. 349-358).

Alevi inanç sisteminde üç sembolizmi üç sünnet ve yedi farz öğretisiyle karşılık bulur ve inanç sisteminin temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilir ve bireyin manevi olgunluğa erişmesi için takip etmesi gereken kuralları ifade eder. Sünnet, Hz. Muhammed'in davranışlarını örnek almayı ve ahlaki ilkeleri benimsemeyi içerirken, farz, yerine getirilmesi zorunlu olan uygulamaları kapsar. Üç sünnet, bireyin kelime-i tevhidi kalpte tutması, kalbinde düşmanlık beslememesi ve olgun davranması prensiplerine dayanır. Yedi farz ise daha geniş bir çerçevede ele alınarak, yolu ve dini şeytandan korumak, Allah'ın kudret eli makamına teslim olmak, dünyayı önemsememek, halifeden tövbe almak, musahibin hakkını korumak, halifeden hırka giymek ve halifeden tac giymek gibi kuralları içerir. Bu öğretiler, bireyin ahlaki ve manevi gelişimini destekleyerek, Alevi inancının temel değerlerini içselleştirmesini sağlar. Buyruk metinlerinde, bu kuralların yerine getirilmemesi, kişinin inanç mensubu olarak kabul edilmemesi ile sonuçlanır (Zelyut, 1992, s. 314).

Alevi inanç sisteminde yer alan neredeyse tüm ritüel ve uygulamalarda "üç" anlayışı görülür. Örneğin semahın ağırlama, canlanma ve yeldirme (pervaz/çark) olmak üzere üç bölümünün olması; ikrar erkânında ya da yola girene kuşak bağlanırken "*Eline, beline, diline sahip ol."* düsturuyla üç kere tığbente düğüm atılması, Tanrı'ya ulaşmak isteyen kişinin "3 terk" aşaması olan "terkı dünya, terkı ukba ve terkı terk"i geçmesi (Alkan E. , 2024, s. 37-38); cem erkânında üç çerağ (delil) bulundurulması, cem ibadeti başlarken delillerin uyandırılması esnasında üçer kez "Allah-Muhammed-Ali"ye nisbet edilerek mumların yakılması, cem ibadeti esnasında meydana yürüyen hizmet sahiplerinin yine "Allah-Muhammed-Ali" diyerek üç adımda meydana gelip dara durması gibi örnekler bulunmaktadır.

Buyruk ve erkânnamelerde yazdığı üzere yola giren talibin uyması gereken hususlar vardır. Bunlardan birisi "üç sünnet yedi farz"dır. Üç sembolizmi içinde değerlendirildiğinde *İmam Caferı Sadık Buyruğu*'unda geçen üç sünneti *"Talibin boynunda Süfliliğin hakkında üç sünneti vardı: Birinci: Gönlünde, kin, kibir olmaya. İkinci: Kalbinde adavet(düşmanlık) olmaya. Üçüncü: Turab(toprak) ola* (Aytekin, 2000, s. 88)." olarak sayar. Bu sünnetler talip kimsenin yola girmesi için uyması gereken kuralların ötesinde zihni ve manevi açıdan temizliği işaret eder:

> *"Talibin boynunda Süfliliğin hakkında üç sünneti vardı: Birinci: Gönlünde, kin-kibir olmaya, ikinci: Kalbinde adavet olmaya. Üçüncü: Turab ola ve dahi Sûfîliğin yedi farzı vardır. Birinci budur ki: Mürebbislne düşe. İkinci: Musahip ola. Üçüncü: Tac uruna. Dördüncü: Sırdar ola. Beşinci: Yâre, yar ola ve özü ulu ola. Altıncı: Beli berk ola. Yedinci: Hakta sohbet kıla. Ve dahi Sûfîliğin bir şartı vardır: Özünü meşayihe yetire. İmdi malûm oldu kİ, bu sünnetleri bu farzları yerine getirmeyen ve bu minval üzere ol m ayan tara sûfi diye inanmayasınız. Birinci sünnetten düşen talibi, görgüsüne koyasınız, nasıl hizmet ederse onunla kabul edesiniz. İkinci sünnetten düşen talibe üç sırdeste vurasınız. Üç akçe niyaz alasınız. Birini halifeye ikisini gazilere veresiniz. Üçüncü sünnetten düşen talibe, beş sırdeste urasınız. Beş akçe niyaz alasınız. Üç akçesini gazilere, İkisini halifeye veresiniz, Birinci farzdan düşen talibe, beş sırdeste vurasınız, beş akçe niyaz alasınız; ikisini hailfeye ve üç akçe gazilere veresiniz. İkinci farzdan düşen talibe, yedi sırdeste vurasınız. Yedi akçe niyazın alasınız. Dört akçesini gazilere ve üç akçesini halifeye veresiniz. Üçüncü farzdan düşen talibe dokuz sırdeste vurasınız. On yedi akçe niyaz alasınız. On akçesini gazilere ve yedi akçesini halifeye veresiniz. Dördüncü farzdan düşen talibe, onsekiz sırdeste urasınız. Yirmi yedi akçe niyazın alasınız. Onyedi akçesini gazilere ve on akçesini halifeye veresiniz. İmdi kaldı, üç farz. Ve dahi baki kalan üçünün günahı birdir. Birinci farz, tacı alınmış ola. ikinci farz tövbeden düşmüş ola. Üçüncüsü musahipten düşmüş ola. Bu üç farzın günahı birdir. Ona lazım olan, kırk yedi sırdeste vurasınız. Otuz dokuz akçe gazilere niyaz alasınız ve otuz dokuz akçe halifeye niyaz alasınız (Aytekin, 2000, s. 88)."*

Bektaşi varlık anlayışında Tanrı'nın ilk tecellisi olan vahdetin kesrete açılması, ontolojik bir dönüşümü ifade eder. Bu dönüşüm; birlik içinde çokluk, çokluk içinde birlik fikrinin, tasavvufi metafizik anlayışın temel taşlarından biridir. Bu düşünce, Hak-Muhammed-Ali çerçevesinde şekillenen üçlü birlik fikriyle, aynı zamanda bireysel ve kozmik kimliklerin korunmasını da sağlar. Bu bağlamda, Hak mutlak uluhiyet ve ilahi varlığın kaynağı olarak görülür; Muhammed, nübüvvetiyle hakikatin beşeriyete aktarılmasını üstlenir; Ali ise velayetiyle batıni bilgiyi, hikmeti ve ilahi koruyuculuğu temsil eder. (Ünlüsoy, 2020, s. 162-163). Bu anlayışı Küçük Abdal, Otman Baba'nın anlatımıyla şöyle ifade eder:

> *"Zira üçlerün birisi kutbdur. İkisi tanıkdur. Bu ikinün biri müridı makbuldür. Kutbdan sonra tahta ol geçer (s. 44)."*

Tasavvufî hiyerarşi içindeki üçler kavramı, Allah, Muhammed ve Ali bağlamında yorumlandığında, ilahi hakikatin üç boyutlu tezahürü olarak değerlendirilebilir. Burada Allah, mutlak hakikatin ve vahdetin kaynağı olarak en yüksek mertebeyi temsil eder. Muhammed, ilahi nurun zahir olması, yani hakikatin dünyaya rahmet ve hikmetle tezahürü olarak görülürken, Ali, ilahi sırların taşıyıcısı ve velayet makamının zuhur eden yönüdür.

Tasavvufî geleneğe göre, Allah, Muhammed ve Ali arasındaki ilişki Hakikat-i Muhammediye ve velayet nurunun sürekliliği bağlamında anlaşılmalıdır. Kutb makamı, burada Tanrı'nın yaratılış üzerindeki ilahi düzenini temsil ederken, iki şahit, peygamberî hikmetin ve velayet sisteminin sürekliliğini sağlayan figürler olarak yorumlanabilir. İçlerinden biri mürid-i makbul, yani kutbun doğrudan yetiştirdiği ve velayet sürecinde kemale ermiş kişi olup, ilahi irade doğrultusunda hakikatin dünyaya aktarılmasında kilit bir rol oynar.

Bu sistem, özellikle Alevî, Bektaşî ve tasavvufî geleneklerde, Hakikat-i Muhammediye'nin Ali ile tamamlanması ve velayet düzeninin aktarılarak sürdürülmesi anlayışıyla örtüşmektedir. Ali, velayet nurunun mazharı olarak, peygamberî hakikatin dünyaya yansımasını temsil eder. Böylece, Allah'ın mutlak birliği, Muhammed'in rahmetle zuhur eden hakikati ve Ali'nin velayet makamındaki devamlılığı, üçler sisteminin manevi boyutuyla bağlantılı hâle gelir. Otman Baba'ya

göre “üçler” olarak ifade edilen “Hak-Muhammed-Ali” düşüncesi kutup olarak Hakk’ı nisbet eder. Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yi tanık olarak belirtir.

Bir diğer babta Otman Baba İstanbul’da, Kılıç Manastırı’nda bir meydana gider. Orada abdallarıyla cem olup divan bağlarlar. Sohbet esnasında Karaboğdan tarafına bakarak bir eliyle gözünü gölgelendirir. Diğer elini üç kez sallar:

> *“Ve gel Sarı Saltuk gel didi. Üç kez böyle çagırdı. Pes bu remz idi ki ol kanı velayet bu arada işaret idüp cevaba geldi. Ol ehlı İslam’un hali öyle olıcak idi ki oldı. Zira her ilme alim olup ol zamanun kutbı ve sahibı tasarrufi ol kanı velayet idi ki gel Sarı Saltuk diyü emri birle ol hali ve ceng ü gavgayı file getürdi (s. 228).”*

Metinde, "Gel Sarı Saltuk gel" çağrısı üç kez tekrarlanmakta ve bu çağrı, bir manevi işaretin açığa çıkmasına vesile olmaktadır. Üç kez tekrar edilmesi, tasavvufî gelenekte üçler, yediler ve kırklar gibi ruhani toplulukların varlığını çağrıştırabilir ve kutb makamındaki bir kişinin, zamanın ihtiyacına binaen harekete geçmesini temsil edebilir.

Otman Baba bu çağrıyı yaparak Sarı Saltuk’un zahir olmasını sağlayan bir tasarrufta bulunmaktadır. Tasavvufî geleneğe göre, velayet sahipleri belirli zamanlarda ruhani ve dünyevi işlerin yönlendirilmesi için zahir olur veya bir manevi emir doğrultusunda harekete geçer. Burada, Sarı Saltuk’un çağrılması, velayet gücünün devrede olduğunu, mevcut krizin ancak onun hükmü ile çözülebileceğini göstermektedir.

"Ol ehl-i İslam’un hali öyle olacak idi ki oldu" ifadesi, önceden belirlenmiş bir kaderin gerçekleşmesine işaret eder. Her ilimde alim olmak, sadece zahiri ilimleri değil, aynı zamanda batıni hikmeti ve ruhani derinliği kapsar. Burada, zamanın kutbu olan velayet makamındaki kişinin, bilgi ve tasarruf sahibi olarak olayları yönlendirdiği belirtilmektedir. Kutb ve sahibi tasarruf, evrensel düzenin koruyucusu olup, bu süreçte yönlendirici bir irade sergilemektedir.

Son olarak, Sarı Saltuk’un çağrılmasıyla ceng ü gavgaya son verilmesi, velayet sahibi kişinin dünyevi düzen üzerindeki tasarrufunu ortaya koymaktadır. Tasavvufî inanca göre, manevi liderlerin savaşı ve kargaşayı durdurma gücü bulunmaktadır; çünkü onların ruhani kudreti, fiziksel dünyaya müdahale edebilir. Burada, kutb ve

velayet sahibi kişi, ilahi emir doğrultusunda hareket ederek mücadeleyi nihayete erdirir.

> *"Pes öyle olsa günlerde bir gün ol kanı velayet mecmu abdalları nazarına cem idüp ve cevaba gelüp nutkı kadimi ile ayıtdı ki: Eger size ayıtsalar ki kimün ogullarısınuz diseler siz aydun ki Otman Baba'nun muhibb ü sadıklarıyuz diyün. Otman Baba kimün ogludur diseler siz aydun ki Tanrı Teala'nun sırrıdur diyün didi. Yani Hak benden ve ben Hak'dan cüda degülem dimek olur. Ve hem el-malü malün ve'l-fukara ıyalün manasına dahı isbatdur. Zira evliyau'l-lah kelamı vaktha bir libasla söyler ki ne ehlı şeriat ve ne ehlı tarikat anlayup fehm idemez. Ve tasavvurı abdalla aydur ki: Küfr söyledi. Pes öyle olsa bir kimse ki sahibı velayet ve kutbü'laktabı cihan ola ve mecmu şey'e tasarrufı geçe. Ol kimsenün hakikati Hak degül ya nedür. Pes ol kimse ki ulu'l-azmı velayet ola. Ve magribden maşrıka mededsüzlere derman ire. Ol hallü kimseden meşreb ü ser-rişte istemek gayet amalıkdandur bilmiş olasız. Ale'l-husus ki sırrı Yezdan ve Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benem diye. Dahı manasın ve davasın göstermiş ola. Öyle olsa mecmu ehlı tarikatün nihayatı ve kemalatınun nihayeti ve serçeşmesi bunlardur. Nazm:*
>
> *Eya şeyh ü eger sufi vü derviş*
>
> *Niçün idrak içindesin bed-endiş*
>
> *Velayetdür kamunun kıble-gahı*
>
> *Sana dahı olur derman u teşviş (s. 274).*

Otman Baba'nın Tanrı'nın sırrı olarak kabul edilmesi, onun yalnızca zahiri bir kişilik değil, aynı zamanda batınî hakikatin taşıyıcısı olduğunu gösterir. "Hak benden ve ben Hak'tan cüda değilim" ifadesi, tasavvufî geleneğin temel öğelerinden biri olan vahdet-i vücûd ile doğrudan ilişkilidir. Bu anlayışa göre velayet, yalnızca bir manevi rehberlik biçimi değil, aynı zamanda hakikatin yeryüzündeki tecellisi olarak kabul edilmektedir.

Metinde geçen "evliya kelamının zahiren anlaşılmaz olması", velayet makamının derinliği ve sırların ancak belirli bir idrak seviyesiyle kavranabileceğini ifade eder. Şeriat ve tarikat ehlinin velayet kelamını tam olarak fehmedememesi, tasavvufî epistemolojide zahiri ilim ile batınî ilim arasındaki farkın belirginleştiğini gösterir. Evliyaların kelamı, zahiren küfür gibi görülebilir ancak hakikatte ilahi hakikatin batınî ve şathiyâne bir söylem ile dile gelmesi olarak yorumlanır.

Metinde kutbiyyet makamı da doğrudan ele alınmaktadır. Kutbiyyet, tasavvufî hiyerarşinin en yüksek mertebesi olarak kabul edilmekte ve mecmû alem üzerinde tasarruf sahibi olmak, kutb makamının en temel niteliklerinden biri olarak sunulmaktadır. Velayet makamının tüm yaratılış üzerinde etkin olması, kişinin hakikatle özdeşleştiğini ve ona dair bir teslimiyet beklenmemesi gerektiğini ifade eder. "Sırr-ı Yezdan" ifadesi ve peygamber isimlerinin velayet makamıyla ilişkilendirilmesi, tasavvufî geleneğin manevi sürekliliği ve peygamberî mirası aktarma biçimini gösterir. Hz. Muhammed, İsa, Musa ve Âdem'in isimlerinin velayet söylemi içinde zikredilmesi, bu makamın tarihsel ve kozmolojik bir sürekliliğe sahip olduğunu ve tüm yaratılış süreci içinde ilahi hakikatin tecellisini temsil ettiğini gösterir.

3.6.4.2. Yedi

"Yedi yer, yedi gök bünyâd olmadan

Ay ile gün, yıldız icâd olmadan

Dünya dedikleri, abâd olmadan

Kıbledir Muhammed, secdemdir Ali

Bosnavî, (Ögel, 2014, s. 163)."

Yedi sayısı, Türk mitolojisi ve kültürü açısından derin bir sembolik anlam taşıyan, kutsallık ve düzen kavramlarıyla iç içe geçmiş bir unsurdur. Anadolu'daki geleneksel yaşam tarzı, yedi sayısını tarihsel süreç içerisinde uğurlu ve kutsal bir sayı olarak benimsemiş, bu yaklaşım İslam inancıyla daha da pekişmiştir. İslami inanışlarda yedi sayısı, kozmolojik düzenin bir parçası olarak görülmekte olup, Allah'ın göğü yedi kat yaratması, Kâbe'nin yedi kez tavaf edilmesi, Safa ile Merve arasındaki yedi şart, ve yedişer taşla üç kez Şeytan taşlanması gibi ritüellerde kendini göstermektedir. Tasavvufî düşüncede ise bedenin ruhsal güçlerinin yedi noktada toplandığı ve yedi çeşit nefsin olduğu öğretilmektedir.

Alevi Bektaşi inancında yedi sayısı, inanç sisteminde üç sünnet yedi farz olgusunda önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Bektaşi tacının yedi dilimli olması,

güneş ve ilahi hakikat ile ilişkilendirilerek şemsi taç olarak adlandırılmıştır (Çoruhlu, 2013, s. 238). Halk anlatılarında yedi sayısı, mitolojik ve sembolik bağlamda mükemmellik, bilgelik, bolluk ve bereketin simgesi olarak kabul edilirken, aynı zamanda sağlık, akıl, ışık ve kuvvetin sembolü olarak da yorumlanmıştır.

Mitolojik çerçevede yerin altı ve üstü yedi kat olarak tasavvur edilir, bu durum bütünlük ve sınırsızlık kavramlarıyla bağlantılıdır. Yedi sayısı, hem kozmolojik düzenin bir parçası olarak hem de tasavvufî ve metafizik öğretilerde kendine özgü bir yer edinmiş olup, Alevi-Bektaşi menkıbelerinde sıklıkla vurgulanmaktadır (Ekici M. F., 2022, s. 360-361).

Alevilikte "Yediler" olarak bilinen kavram, Hz. Muhammed Mustafa, Şahı Merdan Ali, Fatma-tüz Zehra, İmam Hasan, İmam Hüseyin, Selmanı Farisi ve Kanber'i ifade eder. Selmanı Farisi ve Kanber, Ehli Beyt'e gönülden bağlı olan ve onların yolunda hizmet eden ulu zatlar olarak kabul edilir. Alevilikte ayrıca evrenin yedi kat gökyüzünden oluştuğuna inanılır. Bu gökyüzü katları Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Ay olarak sıralanır. Yediler" ve evrenin yedi kat gökyüzü fikri, inancın derinliklerinde yer alır ve ruhani bir düzeni ifade eder. Bu sembolizm, hem kozmik anlamda evrenin düzenine işaret eder hem de manevi yolculuk için rehberlik sağlar. Yedi sayısı, Alevi inancında evrenin düzenini ve kutsallığını temsil eden bir sembol olarak görülür. Ayrıca Esma'ül Hüsna'da en çok zikredilen Tanrı isimleri de yedi tanedir. Bu isimler; Lâ İlâhe İllallah, Allah, Hû, Hâkk, Hayy, Kayyum ve Kahhar'dır (Çağlayan, 2014, s. 66)

> *"Ve dahı evliya müridi makbul birdür, iki degüldür. Amma anlar kim yedilerdür. Anlara dahı mürid vardur. Ve meşayih gibi hadisle rivayet degüldür kim bir iki marifetiyle ben veliyem ve sahibı kerametem diye. Pes evliyaul-lah katında budur kim sahibı nübüvvet ve sahibı velayetden gayrı bir kişiye beş kişi itikad itse itikad iden ve dahı itdikleri mahcubdur. Zira üçlerün birisi kutbdur. İkisi tanıkdur. Bu ikinün biri müridı makbuldür. Kutbdan sonra tahta ol geçer. Pes yedilerün birisi müriddür. Üçlere kırklarun birisi müriddür. Yedilere üç yüzlerün birisi müriddür. Kırklara binlerün birisi müriddür. Alem halkınun birisi müriddür binlere. Pes terbiyetı evliya budur gayrı degildür ey fakir ü miskin (s. 44)."*

Metin, tasavvufî hiyerarşinin ve velayet makamının nasıl yapılandığını açıklayan bir söylem biçimi taşımaktadır. Evliyanın müridi makbul birdir, iki değildir ifadesi, burada manevi bağlılığın tek bir kaynağa yönelmesi gerektiğini ve müridin hakikate ulaşmak için belirli bir rehber edinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Üçler, yediler, kırklar gibi tasavvufî kavramlar, velayet makamının farklı derecelerini ve manevi hiyerarşinin nasıl işlediğini göstermektedir. Üçler, tasavvufî gelenekte kutup ve iki tanık olarak kabul edilir. Kutup, evrenin manevi düzenini koruyan en yüksek otorite olup, hakikatin merkezinde bulunan kişidir. İki tanık, kutbun tasarrufunu destekleyen ve onun manevi işlevini tamamlayan kimselerdir. Kutbun ardından gelen "mürid-i makbul", velayet makamının sürekliliğini sağlayan kişi olarak görülmektedir.

Yediler, kırklar ve üç yüzler, tasavvufî gelenekte manevi rehberlik sisteminin farklı seviyelerini temsil eder. Yedilerden biri üçlere, kırklardan biri yedilere, üç yüzlerden biri kırklara bağlıdır ve bu sistem, manevi otoritenin sürekliliğini ve ilahi hakikatin aktarımını sağlamaktadır. Binler, halkın içinden gelen ve manevi rehberlik sistemine dahil olan kimseleri ifade eder. Bu yapı, evliyanın terbiyesi ve manevi eğitim sürecini açıklamakta olup, müridin hakikate ulaşması için belirli bir hiyerarşi içinde ilerlemesi gerektiğini göstermektedir.

> *"Derhal iki mübarek etegin beline sokdı. Ve Bayezid Babanun ardınca yola revan oldı. El-kıssa ta Karasu Yenicesine beraber Akpınar Tekyesi dirler ol tekyeye gelince rivayet iderler ki ol kanı velayet Bayezid Babanun emrı Hak ve cezbeı velayet ü nübüvvet birle yedi nefer dervişin topraga düşürdi. İkrahen eger sual itseler kim bu ne haldür kim aletı harb mukatelesüz ol kanı vala-heybet ol dervişlerün canını kabz itdi ne sebeb ile dirsen cevab oldur kim ol kanı velayet vaktha aydur idi kim: Benüm temrenlü yeşil oklarum vardur ki her birin atıcak candan cihandan öte geçer dir idi (s.66)."*

Bayezid Baba'nın emriyle gerçekleşen olay, burada velayet ve nübüvvetin cezbesiyle yedi dervişin yere düşmesini ifade etmektedir. "Alet-i harb" olmaksızın gerçekleşen bu olay, tasavvufî düşüncede manevi gücün zahiri unsurlardan üstün olduğunu ve hakikatin zahiri mücadeleye ihtiyaç duymadan batılı ortadan kaldırabileceğini göstermektedir.

"Temrenlü yeşil oklar", burada manevi tasarrufun bir sembolü olarak görülmektedir. Yeşil, tasavvufî geleneğin içinde hakikatin, ilahi nurun ve velayet makamının rengi olarak kabul edilir. Okun candan ve cihandan öte geçmesi, burada zahiri dünyayı aşan bir kudretin tezahürü olarak yorumlanabilir. Velayet makamının tasarrufu, zahiri savaş araçlarına ihtiyaç duymadan manevi bir müdahale ile gerçekleşmektedir.

Hurufilikte ise yedi sayısı, evrenin düzenini, ilahi hakikati ve mistik anlamları temsil eden sembolik bir değere sahiptir. Bu öğretiye göre yedi, insan suretinde var olan kutsallığın ve Fatiha Suresi gibi yedi ayetli metinlerin ilahi mesajının bir yansımasıdır. Harflerin mistik güçlere sahip olduğu düşüncesiyle Hurufilikte, yedi sayısı insanın yaratılışından evrenin sırlarına kadar birçok derin sembolik bağlamda kullanılmıştır. Fazlullah Esterabâdî tarafından kurulan bu öğreti, aynı zamanda insan suretiyle ilahi hakikatin harfler aracılığıyla görünebilir olduğunu savunur. Bu görüş, tasavvufi şiirlerde ve düşünce sistemlerinde de yankı bulmuş ve mistik bir dünya görüşü oluşturmuştur. Alevilik ve diğer inanç sistemleriyle de bağlantılar kurarak insan ruhunun derin yolculuğunu ifade etmektedir. Hurufilik, yedi sayısına yüklenen anlamla ruhsal bir dönüşüm ve hakikat arayışı sunar.

"Çü hüsnün bagladı dairı nokta

Kalem çekdi yedi harfini hatta

Ki yani oldun uş icadı eşya

Alim ü Kadir ü Hayy u Tüvana (s. 149)."

Bu dizeler, ilahi yaratılış ve kozmosun düzeni üzerine derin tasavvufî göndermeler içermektedir. "Hüsnün bağladı daireyi nokta" ifadesi, güzelliğin, yaratılışın ve ilahi düzenin simgesel bir noktaya bağlandığını ifade eder. Daire ve nokta, İslam düşüncesinde vahdet ve sonsuzluk kavramlarıyla yakından ilişkili olup, evrenin yaratılışındaki dengeyi temsil eder. "Kalem çekti yedi harfini hatta" dizelerinde geçen kalem, ilahi yazgıyı belirleyen kudret olarak düşünülebilir; buradaki "yedi harf", evrenin düzenine işaret eden bir mistik sembol olarak yorumlanabilir.

"Ki yani oldun uş icadı eşya" dizeleri, varlıkların yaratılış sürecine işaret eder. Burada geçen "eşya", yani varlıklar, ilahi emirle vücuda gelmiş ve belirli bir düzen içinde yaratılmıştır. Son dizede geçen "Alim ü Kadir ü Hayy ü Tüvana", ilahi sıfatları öne çıkararak, yaratanın bilgeliği (Alim), kudreti (Kadir), hayat verenliği (Hayy) ve tam anlamıyla güçlü oluşu (Tüvana) vurgulanmaktadır. Bu sıfatlar, evrenin yaratılışı ile Tanrı'nın tecelli ettiği düzen arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. 7 sayısı, kozmik düzenin, ilahi hikmetin ve evrensel bütünlüğün sembolü olarak kabul edilir. İslamî düşüncede yedili yapı, birçok ontolojik ve metafizik sistemin temelinde yer

alırken, evrenin yaratılışı ve varlık âlemleri bu sayının içinde şekillenir. Bahsettiğin dizelerde geçen "Kalem çekti yedi harfini hatta" ifadesi, yaratılış sürecinde ilahi düzenin yedi aşamada yazıldığı veya yedi temel unsur üzerinde şekillendiğini düşündürmektedir.

3.6.4.3. On İki

On iki sayısı, Türk mitolojisi ve kültüründe zaman kavramıyla özdeşleşmiş ve özellikle On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile sistematik bir düzenin parçası haline gelmiştir. Bu takvimde saatler, günler, aylar ve yıllar on iki sayısı temelinde hesaplanmış, böylece zamanın döngüsel yapısı bu sayı üzerinden anlamlandırılmıştır (Ögel, 2014, s. 291).

İslamiyet'te de on iki sayısı önemli bir yer tutmaktadır. Alevi-Bektaşi inancında, On İki İmam düşüncesi, inanç sisteminin temel taşlarından biri olarak kabul edilir. Kerbelâ şehitleri anısına on iki gün oruç tutulması, Bektaşi başlığındaki on iki dilim, ve Hacı Bektaş taşının onikigen olması, bu sayının manevi ve sembolik değerini ortaya koymaktadır. İmam Cafer'e atfedilen bir rivayete göre, Hz. Muhammed'e Cebrail tarafından getirilen nurdan taç on iki dilimlidir, bu da on iki sayısının ilahi bir düzenle ilişkilendirildiğini göstermektedir (Çoruhlu, 2013, s. 239).

Alevilikte on iki sayısı, sonsuzluk ve umut kavramlarıyla da bağlantılıdır. On ikinci imamın kaybolması ve bir gün geri döneceği inancı, bu sayıyı bekleyişin ve manevi sürekliliğin sembolü haline getirmiştir.

> *"Ol şemi encümen arayı hidayet, ol genci sırrı binihayet ü hikmet, ol serveri aşıkı derdü riyazet, ol safderü meydanı şecaat yani ol maden-i nurı hikmet. Çünki ales-sabah maşrık tarafından üç yüz altmış altı kanatlu nur kuşı on iki nişane ile ve kırk sekiz didar gösterüp âlemi sayesinle şerifü müzeyyen eyledi (s. 177)."*

Metinde manevi aydınlanma ve ilahi hikmetin tezahürü üzerine kurulu olup, tasavvufî geleneğin nur, hidayet ve hikmet kavramlarıyla iç içe geçmiş bir söylem biçimi taşımaktadır. "Şemi encümen", burada hakikatin ışığını arayanların rehberi olarak tanımlanırken, "sırr-ı binihayet ü hikmet", ilahi hakikatin sonsuzluğunu ve derinliğini ifade etmektedir. "Server-i âşık", burada manevi yolculuğun rehberi olarak görülmekte olup, derd ve riyazet, tasavvufî çile ve nefis terbiyesi ile ilişkilendirilmektedir.

"Üç yüz altmış altı kanatlı nur kuşu", burada zamanın döngüselliği ve ilahi düzenin sürekliliğini simgelemektedir. On iki nişane, tasavvufî gelenekte on iki imam, on iki burç veya ilahi düzenin on iki temel unsuru ile ilişkilendirilebilir. Kırk sekiz didar, burada manevi makamların tezahürü ve hakikatin farklı boyutlarda idrak edilmesi olarak yorumlanabilir. Maşrık tarafından gelen nur, ilahi hakikatin doğuşunu ve manevi aydınlanmanın başlangıcını temsil etmektedir.

> *"El kıssa çün Semendere şehrine geldiler. Ve mecmu şehr halkı işitdiler kim Mümin Dede dirler bir derviş şehrimüze gelmiş. Ve Otman Baba dirler bir evliya var imiş didiler. Pes ol şehr kavmi ol kan-ı velayetün nazarına geldiler. Naz u niyaz birle ve kurbanlar ve nimetler getürüp ol kanı velayetün aşkına isaru nisar itdiler. Dahı ol vakt ol diyarun Ali Beg namında bir sancak begi var idi ki çün işitdi ki bu nev ile bir serveri alem ve musavveri adem ve maksudı cihan gelmiş. Derhal ol kanı velayetün nazarına naz u niyaz birle gelüp mübarek elin öpdi. Ve diz çöküp bir yire oturdukdan sonra ol kanı velayet celali heybet birle Ali Beg'e nazar saldı. Ve cevaba gelüp ayıtdı kim: Bilmiş ol bre Tatar sende on iki kurban koçum vardur. Tiz getür didi. Çün Ali Beg ol kanı velayetden bu haberi işitdi, derhal varup sekiz koç kurban gönderdi. Dahı ol vakt Ali Beg Üngürüs vilayetine niyyet itmişdi. Ve yaragın görüp dahı eglenmeyüp akın eyledi. Ve gitdügi mahalde feth-i nusret muzaffer oldı. Ve ol gaza ve seferde ganimet malından gayrı otuz iki bin koyun getürdi müstagni oldı. Çün Ali Beg bu fethü nusreti gördi. Ve ol otuz iki bin koyunun hesabın aldı. Bildi kim ol kan-ı velayet on iki koç kurban diyüp andan kurban istedügi nefesün hakikati olmış ki her kurban başına dört bin koyun emr itmiş (s. 73)."*

Otman Baba Velayetnamesi'nde yer alan bir diğer babta on iki motifi velayet makamının manevi tasarrufunu ve kurban ritüelinin metafizik boyutunu vurgulayan önemli bir menkıbe olarak karşımıza çıkmaktadır. Kan-ı Velayet'in Ali Bey'den on iki koç kurban etmesini istemesi, burada on iki sayısının kutsallığı ve manevi düzenin bir parçası olarak kurbanın rolü ile ilişkilendirilmektedir. Ali Bey'in yalnızca sekiz kurban vermesi, onun manevi teslimiyetinde eksiklik olduğunu ve velayet makamının tasarrufunu tam olarak kavrayamadığını göstermektedir.

Ali Bey'in savaşta otuz iki bin koyun ganimet olarak elde etmesi, burada manevi hesaplamanın zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini ve her kurban başına dört bin koyunun bahşedildiğini ortaya koymaktadır. Bu olay, tasavvufî düşüncede manevi teslimiyetin dünyevi karşılığının nasıl şekillendiğini ve hakikatin zahiri dünyada bir düzen içinde işlediğini göstermektedir. Ali Bey'in pişman olup hatasını telafi etmek için Kara Turna'yı hediye etmesi, onun manevi eksikliğini fark etmesi ve velayet makamına teslimiyetini yeniden tesis etme çabasını ifade etmektedir. Kara Turna'nın

isimlendirilmesi, burada tasavvufî geleneğin içinde hayvanların manevi anlam taşıdığı ve kurban ritüelinin yalnızca zahiri bir uygulama değil, batınî bir teslimiyet biçimi olduğu fikrini desteklemektedir.

3.6.4.3. Kırk

Türk mitolojisinde kırk sayısı, güçlü sembolik anlamlar taşıyan bir unsur olarak öne çıkar ve özellikle ritüel, inanış ve mitolojik anlatılarda merkezi bir rol oynar. Orta Asya Şamanistik geleneklerinden itibaren kutsal bir sembol olarak kabul edilen kırk sayısı, ruhsal olgunlaşma, dönüşüm ve koruma kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Destanlarda ve halk anlatılarında kırk sayısına sıkça rastlanır; örneğin, Burla Hatun'un çevresindeki kırk savaşçı kadın figürü, koruyucu bir topluluğun sembolik temsilidir. Ayrıca, Türk halk inanışlarında doğum ve ölümle bağlantılı olarak kırk sayısı, geçiş ritüellerini ifade eder; doğumda kırk gün boyunca bebeğin korunması ya da ölümler sonrasında yapılan kırkıncı gün ritüelleri bu inanışın uygulamaları arasında yer alır. Bunun yanı sıra, masal ve destanlarda geçen "kırk gün, kırk gece" ifadeleri, dönüşüm süreçlerini ve toplumsal kutlamaları simgeleyen bir anlatı unsuru olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda kırk sayısı, hem ritüel anlamda hem de mitolojik düzlemde, Türk kültüründe derin anlamlar içeren bir sembolizm sunar.

Alevi inanç sisteminde kırk sayısı, derin sembolik ve tasavvufi anlamlar taşır. Kırk, İslam tasavvufunda ve Alevi inanç sisteminde olgunlaşma, kemale erme, manevi dönüşüm gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Özellikle Kırklar Meclisi anlatısı, Alevi-Bektaşi geleneğinde önemli bir yer tutar. Bu meclis, Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu kırk eren tarafından oluşturulan kutsal bir topluluk olarak kabul edilir ve cem ritüellerinde bu kavram sıkça vurgulanır.

Tasavvufi perspektiften değerlendirildiğinde, Kırklar Meclisi, bâtınî bilgiye sahip veliler topluluğu olarak kabul edilir ve doğrudan Ricalü'l-Gayb ile ilişkilendirilir. Bektaşi geleneğinde Kırklar, âleme düzen veren, fakat halk arasında tanınmayan manevi varlıklar olarak görülür. Bu özellikleriyle kutbiyyet kavramı ile yakın bağ içindedir; zira kutup, tasavvufi hiyerarşinin zirvesinde yer alan ve evrenin manevi düzenini sağlayan bir figürdür.

Tasavvufi anlatılarda, Hz. Muhammed'in miraç dönüşünde Kırklar'ın bulunduğu mekâna varması kayda değer bir olaydır. Bu bağlamda, Kırklar topluluğu, birlik ve vahdet ilkelerini temsil etmektedir. Rivayetlere göre, Hz. Muhammed içeri girmek istediğinde, Kırklar kendisine "Peygamberliğini ümmetine eyle" diyerek kapıyı açmazlar. Ancak "Hâdimü'l-Fukarâyım" (Fakirlerin hizmetkârıyım) ifadesini kullandığında kapı açılır. Bu anlatı, tasavvufi düşüncede tevazu ve hizmetin merkezi önemini vurgulamaktadır. Miraç'taki Cebrail, Sidretü'l Müntehâ, Kâbe Kavseyn, Ev Ednâ, Hatemı Enbiya, Burak, Refref gibi birçok kavram Alevi geleneğinde bir kült olarak kırklar kavramıyla hayat bulmuştur (Akın, 2020b, s. XI). Kutbiyyet ile bağlantısı, Kırklar'ın evrenin manevi düzenini koruyan veliler olarak kabul edilmesiyle belirginleşmektedir. Bektaşi geleneğinde Kırklar, zamandan ve mekândan bağımsız olarak hareket eden, ruhani bir denge unsuru olarak görülmektedir. Bu yönüyle, kutup kavramı ile örtüşmekte olup, kutbun evrenin manevi eksenini temsil etmesi anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır (Sarıkaya, 2017, s. 9-23).

Kırklar; tasavvufi literatürde ve halk inanışlarında, manevi âlemde görev yapan ve genellikle görünmeyen veliler topluluğunu da ifade eder. Gaib Erenler ya da Ricalü'l-Gayb olarak bilinen tasavvufi hiyerarşi ile ilişkilendirilir. Ricalü'l-Gayb, İslam tasavvufunda Tanrı'nın evrenin düzenini sağlamak için görevlendirdiği manevi şahsiyetlerdir ve bu şahsiyetler arasında "kutup, gavs, evtad, abdal" gibi çeşitli unvanlar bulunur.

Gaip Erenler, halk arasında Hızır figürüyle de ilişkilendirilir; Hızır'ın görünmez bir şekilde yardım etmesi, bu kavramın halk kültüründeki yansımasıdır. Tasavvufi anlayışta, bu erenler, evrenin manevi dengesini koruyan ve insanlara yardım eden ruhani varlıklar olarak kabul edilir. İbn Arabî gibi mutasavvıflar, Ricalü'l-Gayb'ı detaylı bir şekilde tasnif etmiş ve bu hiyerarşiyi açıklamışlardır.

Otman Baba Velayetname'sinde karşılaşılan bu mitik kavram ise şu şekilde karşımıza çıkar:

> *"Babacıgum yol zahmetinden niçesin ve hoş mısın ve ne tarafdan geldinüz didi. Çün ol kanı velayet kazi-askerden bu kelamı işitdi, cevaba gelüp ayıtdı ki: Bin yıldır ki yukarı gökde idüm ki uş yire indüm. Ve şol kapudan içerü kodılar. Ve tolandurup şol araya kondurdılar. Dahı bir bölük Horasan tenbelleriyüz varuz hoşuz uş vahdetdeyüz didi. Çün kazi-asker ol kanı velayetden bu haberi işitdi. Girü cevaba gelüp ayıtdı ki: Babacıgum Tanrıyı bilür misin didi. Ol kanı velayet*

ayıtdı ki: Şimdi ben Tanrı ile söyleşüp gelürem didi. Çün kazi-asker ol kanı velayetden bu habere müstemi oldı, tekrar cevaba gelüp ayıtdı ki: Gel imdi ol söyleşdügün Tanrıyı bize dahı göster didi. Ol kanı velayet ayıtdı ki: Ya bu söyliyen kimdür didi. Pes kazi-asker bu cevabı işidüp biraz tebessüme vardı. Dahı bu kez Sinan Paşa cevaba gelüp ayıtdı ki: Babacıgum üçlerün kırklarun var imiş görelüm didi. Çün ol kanı velayet bu haberi işitdi, cevaba gelüp emr eyledi ki manastur içinde olan abdalları çagırup huzurunda divan baglıyalar. Pes ne kadar abdal varsa haber virildi. Ol dem taşra çıkup ol kanı velayetün karşusına yüz yetmiş üç abdal divan bagladı (s. 212-213)."

Kırklar miti, tasavvufî gelenekte manevi hiyerarşinin ve ilahi hakikatin zahiri dünyadaki tezahürünün en önemli unsurlarından biridir. Üçler, Yediler ve Kırklar, tasavvufî sistemde velayet makamının farklı derecelerini temsil eden gruplardır. Kırklar, özellikle hakikatin batınî taşıyıcıları olarak kabul edilir ve manevi rehberlik sisteminin en önemli unsurlarından biri olarak görülür.

Bu anlatıda, Otman Baba'nın yani Kan-ı Velayet'in gökten inmesi, onun zahiri dünyaya ilahi bir tasarrufla müdahale ettiğini ve batınî hakikatin zahiri dünyada tezahür ettiğini göstermektedir. "Horasan tenbelleri", burada tasavvufî geleneğin içinde yer alan ve manevi yolculuğa çıkmış kimseleri ifade etmektedir. Tanrı ile söyleşmek, tasavvufî düşüncede hakikatin doğrudan idrak edilmesi ve ilahi hakikatle bütünleşme anlamına gelir.

Sinan Paşa'nın Üçler ve Kırklar'ı görmek istemesi, burada manevi hiyerarşinin zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini ve hakikatin batınî taşıyıcılarının nasıl bir düzen içinde yer aldığını ortaya koymaktadır. Kan-ı Velayet'in abdalları huzuruna çağırması, tasavvufî geleneğin içinde manevi rehberlerin bir araya gelerek hakikatin tezahürünü sağlaması olarak yorumlanabilir. Yüz yetmiş üç abdalın divan bağlaması, burada manevi düzenin sürekliliğini ve ilahi hakikatin zahiri dünyada bir sistem içinde işlediğini göstermektedir.

3.6.5. Alevi Bektaşi İnancına Özgü Tasavvufi Unsurlar

3.6.5.1. Can ve Gönül

"Can" kelimesi, sözlükte *"rüzgâr, nefis, ruh, bedenin hayatiyetini sağlayan ana unsur"* gibi anlamlar taşır ve Türkçe'de genellikle *"ruh"* ve *"bedenin canlılığını sağlayan unsur"* anlamlarında kullanılır. Arap edebiyatında *"ruh"* olarak, Türk ve Fars edebiyatlarında ise ruhla birlikte daha çok bedenin canlılığını sağlayan unsur

anlamında yer bulur. Bu kavram, Divan edebiyatında soyut bir özellik olarak ele alınır ve "*rûhı musavver"* adıyla da anılır. Ayrıca, canın uçucu ve hayat verici özelliği, edebiyatta âbı hayâta benzetilmiştir. Türkçe'de ise atasözleri ve deyimlerde sıkça yer alarak geniş bir kullanım alanı bulmuştur (Uzun, 1993, s. 138-139).

Alevi inanç sisteminde ise "can" kavramı, insanın özünü, ruhunu ve ilahi gücünü ifade eden derin bir anlam taşır. Can, insanı yüceltmek ve insana değer vermek üzerine kuruludur. "Can" kelimesi, bireyler arasındaki cinsiyet ayrımını ortadan kaldırarak, insanı merkez alan bir birlik ve kardeşlik anlayışını temsil eder.

"Velayet zahir itsen ey güzel han

Nübüvvet muciz olur ol bil ey can (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 20)."

Küçük Abdal "enelhak" ile ilgili olarak Otman Baba'nın sözlerini kast ederek gönül ve can kavramlarıyla ilgili şunları söyler:

"Kimün kim gönli ve canı Hakk iledür ana her kim kasd itse kendü canına kasd itmiş olur. Ve hem dünya vü ahiret Hakk'a asi ve ehlı inkar olur neuzü bi'l-lah (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 21)."

Küçük Abdal Otman Baba'ı "kutbı cân" sıfatıyla anar. Tanrısal gerçeğin tecellisinin onun can kutbunda zuhur ettiğini söyler. "Kutbı cân" kavramı burada Alevi inanç sistemi açısından dikkat çekici bir sıfat olarak nitelendirilebilir:

"Tecella-yı hakikat kutbı cansın

Veli gah aşikar gahi nihansın (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 37)."

Hz. Musa üç büyük din tarafından da önemli bir peygamber ve lider olarak kabul edilir. İsrailoğulları'nı Mısır'daki kölelikten kurtararak özgürlüğe kavuşturması ve onları vaat edilen topraklara yönlendirmesi, onun peygamberlik misyonunun en büyük dönüm noktalarından biridir (Harman, 2020, s. 207-213). Musa'ya telmih yapılan bu nazımda gönlün Tur Dağı'nda olmasıifadesi; Tûr Dağı, diğer adıyla Sina Dağı'nın Hz. Musa'nın Tanrı ile buluştuğu ve On Emir'i aldığı yer olarak kabul edilir. Bu kutsal mekânda Tanrı'nın yanan bir ağaç suretinde Musa ile konuştuğu bilinmektedir. Hz. Musa'nın hayatında önemli bir dönüm noktası olan Tûr Dağı'ndaki buluşma, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkış sürecinde gerçekleşmiştir. Kur'an'da da bu olaydan

bahsedilir ve İsrailoğulları'nın Tanrı'ya verdikleri söz ile ilişkilendirilir. Gönül de tıpkı Tur Dağı gibi Tanrı ile buluşma mekânıdır.

İçimüz fürkati yakdı be-gayet

Gönül Tur'ında Musa gördinüz mi

"Yol, cümleden uludur" düsturuyla benlik savaşına giren her talibin vazifesi nefsiyle olan mücadelesinde galip gelmektir. İşte bu mücadele için yolculuğa çıkan kişi yola ikrar verir. Yola verilen ikrarda diğer bir deyimle talibin yola nefsini kurban vermesinde dönüş yoktur çünkü burada da mürşitlerin şu öğütleri devreye girer:

> *"Allah eyvallah. Kapısında döktüğün varsa doldur. Ağlattığın varsa güldür. Yıktığın varsa kaldır. Doğru gez, dost gönlünü incitme. Mürşide teslimı rıza ol. Yalan söyleme, kovu kovlama. Haram yeme, zina etme. Elinle koymadığını alma. Gözünle görmediğini söyleme. Gelme gelme. Dönme dönme. Gelenin malı, dönenin canı… Bu yol kıldan köprüdür, geçemezsin. Demirden leblebidir çiğneyemezsin. Ateşten gömlektir, giyemezsin. Riya ile ibadet, şirk ile taat olmaz. Söylediğin meydanın, sakladığın senin, Allah eyvallah (Uluçay, 1998, s. 119)" (Doğan & Çelik, 2025, s. 255-256).*

Alevilikte gönül kavramı, insanın iç dünyasını, ruhunu ve manevi yolculuğunu ifade eden önemli bir kavramdır. Alevi öğretisinde gönül, Hak ile buluşma yeri olarak görülür ve insanın içsel arınmasını, sevgi ve hoşgörüyle dolmasını temsil eder. Gönül, Alevilikte sadece bireysel bir duygu değil, aynı zamanda toplumsal bir bağ ve birlik bilinci anlamına gelir. Alevi inancında, insanın gönlünü temiz tutması, kin ve nefret yerine sevgi ve merhameti yeşertmesi öğütlenir (Doğan & Çelik, 2025, s. 249-308); (Balcı, 2022, s. 111-123).

3.6.5.2. Nefis Mertebeleri

Tasavvufî düşüncede nefsin mertebeleri, insanın manevi yolculuğunda kat ettiği aşamaları ve hakikate ulaşma sürecindeki dönüşümünü ifade eder. Hayır ve şerrin Hak'tan olduğu düşüncesi, bu bağlamda nefsin farklı mertebelerinden kaynaklanan etkilerle anlaşılmalıdır.

Nefs-i Emmare, en alt seviyedeki nefis mertebesi olup, insanı şerre yönlendiren, arzularının esiri olan ve kontrolsüz bir iradeye sahip olma hâlini temsil eder. Bu

düzeydeki birey, Hak'tan gelen hayrı veya şerri tam olarak idrak edememekte ve ihtiyarî cüz ile nefsî arzular doğrultusunda hareket etmektedir. Nefs-i Levvame, kendini sorgulamaya başlayan, işlediği hataları fark eden ve arınmaya çalışan nefis mertebesidir. Burada birey, emr ve nehiy sisteminin farkına vararak ahlaki sorumluluk almaya başlar. Hayır ve şer kavramı, artık iradi seçimler ve ahlaki farkındalık çerçevesinde ele alınmaktadır. Nefs-i Mülhime, ilahi ilhamın tecelli ettiği, insanın manevi sezgilere sahip olmaya başladığı mertebedir. Bu seviyede hayır ve şer, Hak kıbelinden nüzul eden ilahi iradenin bir sonucu olarak görülmekte, kişi kendisini ilahi takdire teslim etmeye başlamaktadır. Nefs-i Mutmainne, tatmin olmuş, huzura ermiş ve ilahi hakikatin bilgisine ulaşmış bir nefis mertebesidir. Burada hayır ve şer, ilahi bir düzenin işleyişi olarak anlaşılmakta, birey hakikatin sırrına vakıf olarak her şeyi bir bütünlük içinde kavramaktadır. Nefs-i Radiyye ve Merdiyye, ilahi rızaya uygun hareket eden ve Hak ile tam bir uyum içinde olan nefis mertebeleridir. Hayır ve şer burada beşerî anlamlarını kaybederek ilahi hakikat düzleminde tecelli etmekte ve kişi mutlak bir teslimiyet içinde yaşamaktadır. Nefs-i Kâmile, insanın en yüksek manevi olgunluğa eriştiği seviyedir. Bu mertebede, kişi artık hayır ve şerrin kaynağını tam olarak idrak etmekte, nefsin tüm aşamalarını aşarak hakikate bütünüyle teslim olmaktadır. Bu çerçevede, hayır ve şerrin farklı mertebelerde nasıl anlamlandırıldığı, insanın manevi gelişimi ile doğrudan bağlantılıdır.

> *"Zira ki hayr u şerr Hakdandur dirler ise pes evliya vü enbiyanun haberi emr ü nehyi batıl olmak lazım olur. Amma haşa ki anlarun haberi ve emr ü nehyün hakikati birdürlü ola. Pes her kimse ki bu araya itikad itmese hiç bir nesneye itikadı olmayup münafık ola. Amma hayr u şerrden murad altı dürlü hal vaki olur ki ikisi Hak kıbelinden nüzul olur. Ve ikisi emr ü nehy halidür. Ve ikisi ihtiyarı cüz ile nefsı emmare mevzuundan hasıl olur. Pes ol iki hayr u şer ki Hak kıbelinden nüzul olur (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 265-266)."*

Tasavvufî düşüncede hayır ve şer, yalnızca zahiri anlamlarıyla değil, aynı zamanda ilahi iradenin bir tezahürü olarak ele alınmaktadır. Hayır ve şerrin Hak'tan olduğu düşüncesi, kader ve ilahi tasarruf kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. Ancak bu anlayış, evliya ve enbiyanın emr ve nehiylerinin batıl olduğu sonucunu doğurmaz; aksine, onların hakikati temsil eden rehberler olduğu vurgulanmaktadır.

Metinde geçen altı farklı hal, hayır ve şerrin kaynağı ve tezahür biçimleri açısından tasnif edilmiştir. İki halin doğrudan Hak kıbelinden nüzul ettiği, yani ilahi

iradenin doğrudan bir sonucu olduğu belirtilmektedir. İki halin emr ve nehiy ile ilgili olduğu, yani şeriat ve ahlaki düzen çerçevesinde şekillendiği ifade edilmektedir. Son iki halin ise nefs-i emmare ve ihtiyarî cüz ile bağlantılı olduğu, yani insanın iradesi ve nefsi doğrultusunda ortaya çıktığı belirtilmektedir. Bu tasnif, hayır ve şerrin yalnızca mutlak bir iyi-kötü ayrımıyla değil, farklı düzeylerde tezahür eden bir sistem içinde ele alınması gerektiğini göstermektedir.

"Gel ey can gögünün envarı abdal

Hakun ilmı ledün esrarı abdal

Sana kıldı velayet çün tecella

Hakun sen mazhar u didarı abdal (s.259)"

Küçük Abdal, velayetnamenin "*Der Beyanı Vefatı Sultan Mehemmed Bade Ez Otman Baba (Otman Babadan Sonra Sultan Mehmedin Vefat Etmesi*)" babda; Otman Baba ve Sultan Mehmed'in ölümleri üzerine bu dünyayı fiziki olarak terk ettiklerini ve Tanrının sonsuz varlığına kavuştuklarını "masivallah[22]" terimi ile açıklar. Ölümsüzlük ve değişmezlik anlamına gelen beka[23] ise sadece Tanrı'ya mahsustur:

> *"Çün ol kanı velayet Recebül-mürecceb mahınun sekizinci güni darı dünyadan darı ukbaya rıhlet itdi. Pes Sultan Mehemmed dahı iki yıl sekiz aydan sonra rebiül-evvel ayınun dördünci gününde dünyadan ahirete rücû eyledi. Eger sual itseler ki bu kelamdan murad nedür ki cevaba gelüp söylendi. Cevab oldur ki: Ol vakt ki ol kanı velayet Sultan Mehemmedün sarayına girüp ocagına efşan eyledi. Mana aşıka nişan manasıyla armaganımuz bu hal olsun didiler. Kendülerin aşkun galebesinden şehidı Hakk idüp bi-külli masival-lah muhabbetinden el-veda itdiler. Ve ikrarı tahkikle teslim olup cihanı faniden güzer itdiler. Ve vasılı beka buldılar (s. 273)."*

Metinde velayet makamının ilahi tasarrufunu ve manevi bağlılığın dünyevi süreçlerle nasıl iç içe geçtiğini vurgulayan bir tasavvufî söylem biçimi taşımaktadır. Kan-ı Velayet'in Receb ayının sekizinci gününde "dar-ı dünyadan dar-ı ukbaya rıhlet etmesi", onun manevi yolculuğunun tamamlanması ve hakikate ulaşması olarak

[22] "Şey" anlamında mâ ile "başka, gayr" anlamındaki sivâ kelimelerinin bir araya getirilmesiyle türemiş olan mâsivâ; tasavvufta mâsivallah, mâsive'l-Hak gibi ifadelerle kullanılır. Süleyman Uludağ, "Mâsivâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/masiva (11.01.2025).

[23] Metin Yurdagür, "Bekā", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/beka--kelam (12.01.2025).

yorumlanmaktadır. Sultan Mehmed'in iki yıl sekiz ay sonra vefat etmesi, burada manevi bir sürekliliğin ve kaderin ilahi düzen içinde işlediğinin bir göstergesi olarak ele alınmaktadır.

Kan-ı Velayet'in Sultan Mehmed'in sarayına girerek "ocakta efşan eylemesi", burada manevi bir işaret ve ilahi bir armağan olarak görülmektedir. "Mana âşıka nişan manasıyla armağanımız bu hal olsun" ifadesi, hakikatin zahiri dünyada bir sembol ile tezahür ettiğini ve manevi aşkın galebe çaldığını göstermektedir." Şehid-i Hak olmak", ilahi hakikate tam bir teslimiyet içinde fani dünyadan geçişi ifade etmektedir.

"İkrarı tahkikle teslim olup cihan-ı faniden güzer etmek", hakikatin idrak edilmesi ve ilahi hakikate ulaşılması olarak yorumlanmaktadır. "Vasıl-ı beka olmak", tasavvufî düşüncede fani dünyadan geçerek ilahi hakikate ulaşmayı ve ebedi hakikatin içinde var olmayı ifade etmektedir.

Metinde, Hz. Âdem'den itibaren aktarılan nübüvvet ve velayet nurunun, Abdülmuttalib ile iki ayrı kola ayrıldığı ve Hz. Muhammed'in son peygamber olarak zahiri rehberliği üstlenirken, Hz. Ali'nin batıni hakikatin taşıyıcısı olarak velayet makamını temsil ettiği vurgulanmaktadır. Velayet, ilahi sırların muhafazası ve manevi düzenin sürdürülebilirliği açısından nübüvvetle ayrılmaz bir bağ içinde ele alınmış, bu iki makamın reddinin doğrudan ilahi hakikatin inkârı anlamına geldiği ifade edilmiştir. Metin, tasavvufî düşüncede velayet kavramının peygamberlik misyonuyla birlikte nasıl şekillendiğini ve manevi otoritenin sürekliliğini nasıl sağladığını göstermektedir.

3.6.5.3. Vahdeti Vücut

Şevki Koca: "*İmam Ali'nin bir sözü var, Nehc-ül Belagada yazar "Cemsiz fark şirktir, farksız cem zındıklıktır, farkta cem tevhittir" bunu Türkçe söylersek; her şeyi birbirinden ayrı görüp dirliği görmemek zındıklıktır, her şeyi bir görüp farkları görmemek müşrikliktir, her şeyde bir şeyi, bir şeyde her şeyi görmek ise tevhidtir."* Nehcül Belaga'da yazdığı üzere Hz. Ali'nin tevhid anlayışı insanın bedeninin ve ruhunun Tanrı ile olduğunu ve bir insana kast edilirse Tanrıya kast edileceğini ifade eder. Ayrıca hem dünya hayatında hem de ahiret hayatında inkârcılardan olacağını belirtir.

Kudsî hadisler, Hz. Peygamber'in sözleriyle ifade edilmiş, ancak manası Tanrı tarafından ilham edilmiş olan sözlerdir ve bu yönüyle ayet niteliğinde olmasalar da ilahi bir muhtevaya sahiptirler. Klasik Türk edebiyatında ve özellikle mutasavvıf şairler arasında sıkça başvurulan kudsî hadisler, tasavvufî düşünceyi ve Tanrı ile insan ilişkisini açıklamada önemli bir araç olmuştur. Bunlardan biri olan *"Ben gizli bir hazineydim; bilinmeyi diledim (kenz-i mahfi)"* hadisı kudsîsi (Aydın İ. H., 2022, s. 258-259) , mutasavvıflar tarafından Tanrı'yı yaratılış sürecindeki hikmetini açıklamak için kullanılmıştır. Bu hadis, Tanrı'nın kendisini tanıtma ve bilinme isteğini ifade eder.

Bir diğer meşhur hadisı kudsî ise, *"Levlâke levlâk lemâ halaktül-eflâk" (Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım)* sözüdür. Bu ifade, Hz. Peygamber'in kâinatın yaratılışındaki merkezî rolünü ve Tanrı katındaki kıymetini vurgular. Mutasavvıflar, bu hadis-i kudsîyi, Kütüb-i Sitte'de geçmese de (Yıldırım, 2018, s. 154-168) edebiyatımızdaki çokça eserde yerini almıştır. Yıldırım bu hadisin peygamber sevgisinin bir nişanesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler (Yıldırım, 2018, s. 158). Söz konusu hadis, tasavvufun önemli teorilerinden biri olan "devir nazariyesi" ile ilişkilendirmiştir. Devir nazariyesi, varlıkların oluşum ve dönüşüm süreçlerini Tanrı'nın iradesine dayandırır. Bu teorinin temeli ise "Vahdeti Vücut" (varlığın birliği) anlayışına dayanır. Vahdeti vücut'a göre, Hak'tan başka hakikî bir varlık yoktur; Hak'tan ayrı görünen her şey, yokluğun veya Allah'ın tecellilerinin bir yansımasıdır. Mevcudat, kendinden yeten bir varlığa sahip değildir ve bu nedenle bir yaratıcının varlığına muhtaçtır.

O halde varlığı tek ve mutlak olarak anlayan bu anlayışa göre, görece ikiliğin de makul bir zemine oturtulması gerekmektedir. Yaratıcı ile yaratılanın direkt bir bağlantı içinde olması veya fizikî bir ilgi içinde olması nazariyeye halel getireceğinden bir "ara forma" ihtiyaç duyulmuştur. Yani Yaratıcının bizzat kendinden bir varlık yaratması sorununa makul bir çözüm fikri şekillendirilmiştir. İşte buna çözüm olarak varlığın "silsile-i meratib" olarak yaratılmasının en tepe noktasına Nuri Muhammedî oturtulmuştur. Hak, kendi nurundan Nuri Muhammedî'yi yaratarak hem bir ilgi ve hem de tamamen bir farklılık durumunu tahakkuk ettirmiştir. Zira bu ayırım yapılmamış olsa idi, eski Yunan felsefesindeki vahdeti mevcut düşüncesi ile aynileşmek sorunu ortaya çıkacaktır. Kaynaklara göre Tanrı'nın kendi nurundan ilk önce Hakikatı Muhammedî'yi yarattığı düşüncesini ilk kez dillendirenin Tusterî

olduğu; ancak Tusterî'nin bunun bir yaratma sebebinden çok, bir "adl" ve *"el-hak mahlukun bih"* (yaratma aracı olan Hak) olarak ifade ettiği anlaşılmaktadır (Demirci1997: 179).

Hallâcı Mansûr ve Süfyanı Sevrî gibi mutasavvıf mütefekkirler tarafından dile getirilen bu düşünce, en olgun hâlini Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Abdülkerim el-Cilî'nin eserlerinde bulmuştur. Özellikle İbnü'l-Arabî, varlık âlemini beş hazret üzerinden değerlendirmektedir. Bu sıralamada ilk olarak Zât mertebesi yer alır; bu mertebe, Gaybi Mutlak veya Ahadiyyet olarak adlandırılır ve lâ-taayyün (tecellisizlik) hâlini ifade eder. İkinci olarak, Sıfat ve Esma mertebesi gelir; bu aşama, Tanrı'nın isimleri ve sıfatlarının tecelli ettiği düzeydir. Üçüncü olarak Ulûhiyet mertebesi, Tanrı'nın birliğinin ve ulûhiyet vasfının tezahür ettiği aşamayı temsil eder. Dördüncü aşama Emsal ve Hayal mertebesi olup, kâinatın ve varlık âleminin bir tür yansıma ya da hayal olduğu kabul edilir. Son olarak, His ve Müşahede mertebesi, varlıkların hissedildiği ve deneyimlendiği somut âlemi ifade eder. Bu sistemde, ahadiyyet'ten vahidiyete geçiş, ilk tecelli olarak tanımlanır ve Hakikati Muhammedîye ile ilişkilendirilir. Hakikati Muhammedîye, varlık âleminin yaratılışındaki ilk neden olarak tasavvufî öğretilerde önemli bir yere sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin bu tasavvufî düşünceleri, sadece metafizik bir yapı değil, aynı zamanda insanın Tanrı'yı tanıma ve hakikate ulaşma yolculuğunu da anlatır.

> *"Hakikatı Muhammedî, tasavvufî eserler ve şiirlerde uluhiyyet, nurı Muhammedî, vahidiyyet, vahdeti sırf, vahdeti hakiki, âlemı vahdet, ahadiyyetül-cem, levhı mahfuz, ümmül-kitab, levhı kaza, aslı âlem, berzah, velâyetı mutlaka, felekı sabitat, tecellıı evvel, mahlukı evvel, zıllullah, vücudı evvel, maddeı evvel, vücudı kül, hakikatı âdem, insanı ezeli, mertebei insanı kamil, halife, ruhül-kuds, arşullah, kâbe kavseyn, ebul-ervah vb. pek çok farklı terimlerle ifade edilmiştir (Demirci 1997: 179)."*

> *"Amma murad olınan nübüvvetle velayetdür. Pes Âdem dünyadan bekaya nakl idicek nübüvvet ü velayet Şit Peygambere degdi. Amma nübüvvet izhar idi, velayet batın idi kim velayet nübüvvetün hem-sayesi ve nigah-daştı idi. Ta devrı Âdem ü Şitden karın-be-karın ta Abdül-Muttalibe gelince andan sonra bu nûr iki şıkk oldı. Bir nısfı Abdul-laha intikal oldı. Ve bir nısfı Ebû Talibe intikal oldı. Pes Abdul-lahdan ahir zaman peygamberi Muhammed Mustafa aleyhisselam hatemün-nebiyyindür ve güzidei Rabbül-alemindür zuhûra geldi. Ve Ebû Talib hazretlerinden Hazretı Ali kerremal-lahü vechehü zahir alemine velayet birle mazhar düşdi. Ve hem Resûl hazretinün şanında levlake levlak lema halaktül-eflak buyurıldı. Ve hem la badi nebi okındı ve hem mübarek ismı vücûdı zahir aleminde zahir olıcak kafirlerün deyri yıkılıp yüreklerine mihlar tokındı ve*

müminı mûcidlerün rûhına abı hayat yakındı33. Ve hem zahir aleminde alemı sıfat birle velayeti seyf idinüp takındı. Zira kim buyurmışdur: Hatemün-nebiyyin ene resûlü bis-seyfü didi. Yani dimek olur kim ben peygamberem kılıç birle didügi olur ve ene Resûl didügi kendü hakkındadur bis-seyf didügi Hazretı Ali hakkındadur. Pes Âdemi Safi devrinden ta Hatemün-nebiyyin gelince ne kim nebi geldi. Zahiren nübüvvet birle halkı hak dine davet ü delalet iderdi. Batın aleminden velayet birle hem-saye vü nigah-daşt olurdı. Her kim ikrar itdi müminı mûcid oldı. Ve her kim inkâr itdi kafir olup azaba müstehak oldı. Eyvah ana kim nübüvvete inkâr ide. Her kim nübüvvete inkâr ide velayete inkâr itmişdür. Ve her kim velayete inkâr ide nübüvvete inkâr itmişdür. Ve her kim nübüvvet ü velayete inkâr ide Allahü Teâlâ'ya inkâr itmişdür neûzü bil-lah. Amma Resûl Hazreti aleyhis-selam nübüvvete gelicek zahir aleminde alemı sıfat birle Hazretı Ali kerremal-lahu vechehü velayete mazhar düşdi. Zira Resûl şanında Yasin münzel oldı. Ve Ali şanında hel eta münzel oldı. Ve hem Resûl Hazretı Ali hakkında buyurmışdur: Ene Aliyyü min nûrın vahidin. Yani dimek olur kim: Ben Ali ile bir nûrdanuz didügi olur. Öyle olsa velayet nübüvvetün yoldaşı ve haldaşıdur. Ve hem Tanrı Tebarek ve Teala Resûl Hazretine habibüm dimişdür. Ezherun mineş-şems ikisi bir nûrdan halk olmışdur (S. 3)."

Tasavvufî düşüncede nübüvvet ve velayet, ilahi hakikatin iki temel tezahürü olarak kabul edilir. Nübüvvet, peygamberlerin halka yönelik rehberliği ve vahiy aracılığıyla ilahi emirleri bildirmesi anlamına gelirken, velayet, batınî hakikatin korunması ve ilahi sırların taşınması olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre, nübüvvet zahirî, velayet ise batınî bir işlev taşır ve birbirini tamamlayan iki ilahi makam olarak değerlendirilir.

Metinde, Âdem'den itibaren nübüvvet ve velayetin nesilden nesile aktarıldığı ve Abdülmuttalib'e kadar bu nurun tek bir çizgide devam ettiği ifade edilmektedir. Ancak Abdülmuttalib'den sonra bu nur ikiye ayrılmış, bir kısmı Abdullah'a, diğer kısmı ise Ebu Talib'e intikal etmiştir. Abdullah'tan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvveti, Ebu Talib'ten ise Hz. Ali'nin (k.v.) velayeti zahir olmuştur. Bu ayrım, Hz. Muhammed'in "hatemü'n-nebiyyin" olarak son peygamber olması, Hz. Ali'nin ise velayet makamının zahirî temsilcisi olarak ortaya çıkması şeklinde yorumlanmaktadır.

Metinde geçen "levlake levlak lema halaktül-eflak" ifadesi, Hz. Muhammed'in varlık âleminin yaratılış sebebi olarak görülmesini ifade ederken, Hz. Ali'nin velayet makamı ile ilahi hakikatin koruyucusu olduğu vurgulanmaktadır. "Hatemü'n-nebiyyin ene resûlü bis-seyf" ifadesi, Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonunun zahirî yönünü, Hz. Ali'nin ise manevi ve batınî yönünü temsil ettiğini göstermektedir.

Bu anlatı, nübüvvet ve velayetin birbirinden ayrılamaz olduğunu, birine yapılan inkârın diğerine yapılan inkâr anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Nübüvvet, halkı

hak dine davet eden zahirî bir rehberlik, velayet ise batınî koruyuculuk ve ilahi sırların muhafazası olarak görülmektedir. Hz. Muhammed'in Yasin Suresi ile, Hz. Ali'nin ise Hel Eta Suresi ile ilişkilendirilmesi, onların ilahi hakikatin iki yönünü temsil ettiğini göstermektedir.

Son olarak, "Ene Aliyyü min nûrın vahidin" ifadesi, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin aynı ilahi nurdan yaratıldığını ve velayet ile nübüvvetin birbirini tamamlayan iki ilahi makam olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece velayet, nübüvvetin tamamlayıcısı olup, ilahi düzenin sürekliliğini sağlamaktadır.

3.6.5.4. Hulûl İnancı

Tasavvuf ve İslâm düşüncesinde önemli bir tartışma konusu olan hulûl, "ilâhî zâtın veya sıfatların yaratılmış bir varlıkla birleşmesi" olarak tanımlanır. Bu kavram, Tanrı'nın insan veya başka bir maddî formda yeryüzünde tezahür etmesi anlamına gelir ve genellikle belli bir amacı gerçekleştirmek için ilâhî kudretin bilinçli bir şekilde bir varlığı seçmesiyle ilişkilendirilir (Demirci, "Hulûl Maddesi", 1998).

Elvan Çelebinin *"Menâkıbül-Kudsiyye"*si ile *"Otman Baba Velayetnamesi"*nde hulûl inancını işleyen temalar mevcuttur (Ocak A. Y., 2002, s. 146-149). Muhyiddin Abdal'ın piri kabul edilen Otman Baba ve Hacı Bektaş Veli'nin adlarının Muhyiddîn Abdal Divanı'nda yer aldığı görülmektedir. Ayrıca Hurûfî olduğu bilinen Muhyiddin Abdal'a ait olduğunu bilinen bir şiirinden alınan dörtlük örneklemdir:

"Ala gözlü Sultan Baba

Ululardan ulusın sen

Yedi iklim dört köseye

Arsa kürse tolusın sen

Togrı sözin yol kılıcı

Çaldıgın iki bölüci

Düsmüsler elin alıcı

Hakkun kudret elisin sen (Durbilmez, 1999, s. 99-104)"

Küçük Abdal; Turnacı Baba adlı evliyanın, "Ben sizin rabbiniz değil miyim" hitabının yapıldığı ve ruhların da "evet" diye cevap verdikleri meclis anlamına gelen *bezmı elest*te[24] Tanrının Otman Baba'nın yüzünde ve gönlünde tecellî etmiş oldugunu, Otman Baba'nın donunda zuhura geldiğini ve bunları kimsenin aklının almayacağınısöyler:

> *"Pes ol kanı velayet ol aradan çün yola revan oldı. Dahı ol diyarda Turnacı Baba dirler idi bir evliya var idi. Ol kanı velayet ol evliyaya ugradı. Çün ol Turnacı Baba ol kanı pür-haşmeti görüp müşahede eyledi. Gördi kim ol elest bezminde ve aleminde ruhlara hitab iden sırrı hakikat ve zatı bi-misal ol kanı ali-cenabun yüzi ve gönli levhinde tecelli eylemiş. Dahı nazarında secdeı izzet birle ol kanı valarifate nazlar ve niyazlar eyledi. Ve enva dürlü sohbet ü şevkı muhakkikane ol şahun nazarında zuhura geldi kim akl u kıyas ve fikr ü libasa gelmez (s. 83)."*

Bu babta, velayet makamının ilahi hakikatle olan bağını ve manevi tasarrufun nasıl tezahür ettiğini açıklayan tasavvufî bir söylem biçimi taşımaktadır. Kan-ı Velayet'in Turnacı Baba ile karşılaşması, burada manevi bir buluşma ve hakikatin batınî bir tezahürü olarak yorumlanmaktadır. Turnacı Baba'nın Kan-ı Velayet'i pür-haşmet görmesi, onun elest bezminde ruhlara hitap eden sırr-ı hakikat ile bağlantısını fark etmesi anlamına gelir.

Tasavvufî düşüncede elest bezmi, ruhların yaratılış öncesinde Allah'a verdikleri söz ve ilahi hakikatin başlangıcı olarak kabul edilir. Kan-ı Velayet'in zatı bi-misal olarak tecelli etmesi, onun ilahi hakikatin bir yansıması ve batınî bir rehber olarak görülmesini ifade etmektedir. Turnacı Baba'nın secde-i izzet ile naz ve niyazda bulunması, burada manevi teslimiyetin ve hakikatin idrak edilmesinin bir göstergesidir. "Sohbet ve şevk-i muhakkikane", akıl ve kıyas ile kavranamayacak bir hakikatin tezahürü olarak yorumlanmaktadır. Tasavvufî düşüncede hakikat, yalnızca zahiri bilgi ile değil, batınî idrak ve manevi tecelli ile anlaşılabilir.

3.6.5.5. Tenâsüh 'tan Devriyyeye

Tenasüh kavramı, birçok inanç sistemi ve felsefi yaklaşımda ruhun arınması ve olgunlaşması amacıyla varlık döngüsünün bir parçası olarak ele alınmış olup "ruh

[24] Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/bezm-i-elest#1 (12.01.2025).

göçü" olarak nitelendirilir (Uludağ, 2016). İnsanın gözle görülmeyen manevi unsurunun (can, ruh, nefes) zahiri bedeninin ölümünden sonra başka bir bedende zahir olması, ortaya çıkması olarak ifade edilir ve İslam'ın ana öğretileriyle örtüşmediği için genel olarak kabul edilmez. Bunun yerine, tasavvuf anlayışı, ruhun Tanrı'dan gelip tekrar Tanrı'ya döneceğini ifade eden devriye inancını benimser. Devriye nazariyesine göre, tüm varlık âlemi, Tanrı'dan başlayıp varlık yolculuğu yaptıktan sonra yine O'na dönen bir döngü içindedir. Bu süreç, Tanrı'nın birliği ve insanın bu birlik içindeki yerine işaret eder (Yitik, 2011).

Küçük Abdal, Otman Baba'nın yüz ve yüz bin yıl formel sayı motiflerine başvurarak, onun yüz kez yüz bin yıldır dünyaya geldiğini söyler:

> *"Dahı Edirne şehrinün içine girüp heybet ü salabet birle ol şehrlüye ayıtdı ki: Bak bre çirkin gebe karınlu şehrlüsi dahı yüz kez yüz bin yıldur ki ben mülke gelürem (s. 160)."*

Bu anlatı, manevi otoritenin zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini ve velayet makamının sürekliliğini vurgulayan bir söylem biçimi taşımaktadır. Otman Baba'nın Edirne'ye girişi, burada manevi bir hâkimiyetin ve ilahi tasarrufun şehre nüfuz etmesini ifade etmektedir. Heybet ve salabet ile konuşması, onun zahiri dünyada bir otorite olarak kabul edildiğini ve manevi gücünün halk tarafından fark edildiğini göstermektedir.

"Yüz kez yüz bin yıldır ki ben mülke gelürem" ifadesi, burada manevi sürekliliğin ve velayet makamının zaman üstü bir hakikat olarak varlığını ortaya koymaktadır. Tasavvufî düşüncede velayet, zaman ve mekân sınırlarını aşan bir ilahi tasarruf olarak görülmektedir. Bu anlatı, manevi rehberlerin zahiri dünyada nasıl bir otorite kurduklarını ve hakikatin sürekliliğini nasıl sağladıklarını göstermektedir.

> *"Babacıgum yol zahmetinden niçesin ve hoş mısın ve ne tarafdan geldinüz didi. Çün ol kanı velayet kazi-askerden bu kelamı işitdi, cevaba gelüp ayıtdı ki: Bin yıldır ki yukarı gökde idüm ki uş yire indüm. Ve şol kapudan içerü kodılar. Ve tolandurup şol araya kondurdılar. Dahı bir bölük Horasan tenbelleriyüz varuz hoşuz uş vahdetdeyüz didi (s. 212)."*

Kan-ı Velayet'in bin yıldır yukarı gökte olduğunu ve yeryüzüne indiğini söylemesi, onun ilahi hakikatin taşıyıcısı olarak zamanın ötesinde bir varlık alanına

sahip olduğunu göstermektedir. Şol kapudan içerü kodılar ve şol araya kondurdılar ifadesi, burada manevi bir geçişin ve ilahi bir düzenin işleyişinin bir göstergesidir.

Horasan tenbelleri ifadesi, tasavvufî gelenekte Horasan erenleri ve dervişleri ile bağlantılı bir kavram olarak yorumlanabilir. Horasan, tarih boyunca tasavvufî düşüncenin ve manevi irşadın merkezi olarak kabul edilmiştir. Horasan tenbelleri, zahiri dünyadan uzaklaşarak vahdet içinde yaşayan ve ilahi hakikate yönelen kişiler olarak değerlendirilebilir. Hoşuz, uş vahdetdeyüz ifadesi, burada manevi huzurun ve birlik bilincinin bir tezahürü olarak görülmektedir.

3.6.5.6. Kutb (Kutbul Aktab)

Tasavvufta "kutb," velîler zümresinin başkanı ve âlemin mânevî yöneticisi olarak kabul edilen en büyük velîyi ifade eder. Bu terim, sözlükte "değirmenin mili, eksen demiri, eksen; gökyüzündeki yıldız, bir topluluğun yöneticisi" gibi anlamlara gelirken, tasavvufî anlamda daha derin bir mânevî boyut kazanmıştır. Kutbun işgal ettiği makama "kutbiyyet" denir ve bu makam, tasavvufî hiyerarşinin zirvesi olarak görülür.

Kutb, tasavvufî literatürde insânı kâmil ve hakîkatı Muhammediyye ile özdeşleştirilir. Kutbun yönetimi altında bulunan velî gruplarının her birinin başkanına da "kutub" adı verilir. Ancak, en büyük velîyi diğerlerinden ayırmak için ona "kutbü'l-aktâb" denilir. Kutb, âlemde Tanrı'nın nazargâhı olan yegâne velî olarak tanımlanır ve bu mertebe, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bâtını (hakîkatı Muhammediyye) ile ilişkilendirilir. Bu makam, yalnızca Hz. Peygamber'in en kâmil vârislerine ihsan edilir. İbnül-Arabî kutub görüşünü *"Hepiniz çobansınız ve güttüklerinizden sorumlusunuz"* anlamındaki hadisle, "*Her birimizin belli bir makamı vardır"* (es-Sâffât 37/164) ve, "*Onlardan on iki nakib göndermiştik"* (el-Mâide 5/12) meâlindeki âyetlere dayandırır (Ateş S. , 2002, s. 498-499).

Tasavvufta "kutbü'l-aktâb," velîler zümresinin başkanı ve âlemin mânevî yöneticisi olarak kabul edilen en büyük velîdir. Kutbü'l-aktâb, farklı işlevleri itibariyle "kutbı âlem, kutbı cihân, kutbı ekber, kutbı irşâd, halife, kutbı zamân, kutbı vakt, vâhidı zamân, sâhibı vakt, hicâbı a'lâ, mir'âtı Hak, kutbı medâr, gavs" gibi isimlerle anılır. Mâna âlemindeki adı Abdullah olan kutbü'l-aktâbın sağında ve solunda iki

imam bulunur. Soldaki imamın mâna âlemindeki adı Abdülmelik olup melekût âlemini, sağdaki imamın adı Abdürrab olup mülk âlemini yönetir. Kutub vefat ettiğinde, halifesi Abdülmelik onun yerine geçer ve Abdullah adını alır. Kutbü'l-aktâbın emri altında on iki kutub bulunur. Bu kutublardan yedisi iklim kutubları, beşi ise velâyet kutubları olarak adlandırılır. İklim kutubları, her biri bir iklimi kontrol ederken, diğer velîler velâyet kutublarından feyiz alır. İbnü'l-Arabî, velâyet yolunda ilerleyen sûfîlerin ulaştığı çeşitli kutbiyyet mertebelerinden bahseder ve kutbü'l-aktâbın kendine özgü dereceleri olduğunu ifade eder (Ateş S. , 2002, s. 498-499).

Yeminî'nin Fazîletnâmesin'deki şu beyitler, Akyazılı İbrahim'in Otman Baba'dan sonra Kalenderlerce "Kutup" olarak görüldüğünü bildirmektedir:

Sekiz yüz seksen üç olunca hicret

Dem-i fâniden o şâh etti rihlet

Hüsam şâh idi ismiyle o sultan

Ganî Baba der idi bazı insan

Nişân ü kisveti Seb'ulmesânî

Yerine kutb, İbrâhîm-i sânî

Resûl'ün hicretinden anla âhır

Dokuz yüz bir içinde oldu zâhir

Ki şimdi âleme ol candır kutb

Adı Akyazılı Sultân'dır kutb

Zihi aşḳ-ı haḳiḳat ruh-ı eşya

Senün sırruna irmez cehl ü ama

Ṭariḳat şahısın millet içinde

Haḳiḳat mahısın vahdet içinde

Özini žann ile server sananlar

Haḳ'a irdüm diyü dava uranlar

İricek haẓretüne mat u bed-nam

Olurlar ḳadr-i haddinde ḳamu ham

Eger şeyh ü eger sufi ḳapunda

Yürür kelbün gibi daim tapunda

Eger sual itseler ki Bayezid Baba dahı evliya idi. Niçün Otman Baba'nun celalinden havf idüp halvetine gitdi. Yahud niçün hicab itdi veya niçün Mümin Derviş'e niçe getürdügün ise ol kan-ı velayeti yine öyle al git didi. Bu sıfatlar evliyau'l-lah ḳatında acz ü acizlik alameti nedür diseler cevab oldur ki Otman Baba hod ḳutb idi kim niçe yirde ḳutbiyyetine isbat olınmışdur.

3.6.5.7. Semah ve Cem

Alevi inanç sisteminde Semah, evrenin dönüşünü, gezegenlerin hareketlerini ve varoluşun döngüsünü simgeleyen bir ibadet biçimi olarak görülür. Velayetnamede Otman Baba ve dervişleri ile onların seyahatlerinde uğradıkları, zaman zaman konakladıkları tekkelerde bulunan dervişler cem olurlar ve semah ederler.

Der-Beyanı Serez Amedeni An Kanı Velayet Ez Pes Bayezid Baba (Kânı Velâyet'in Bâyezid Baba'nın Ardından Serez'e Gelmesi) adlı babda Bayezid Baba abdallarıyla birlikte Hünkâr Hacı Bektaş'ın tekkesine doğru yolculuğa çıkar ve Otman Baba'yı tekkede bırakırlar. Sabah Otman Baba da arkalarından yola çıkar. O sırada Bayezid Baba'nın bazı dervişleri ölmüştür. Bayezid Baba'nın Serez'de Mecnun Derviş adında bir abdalı vardır. Onun tekkesine giderler ve Otman Baba gelmeden evvel semah dönerler:

"Ve ol vakt Serezde Mecnun Derviş dirler idi Bayezid Babanun bir dervişi var idi ki anun tekyesine gelüp Bayezid Baba çün dervişlerinle kondı. Ve sema ü safa eyleyüp oturmışlar idi (s.64)."

Serez'de Mecnun Derviş olarak bilinen şahsiyetin Bayezid Baba'nın dervişlerinden biri olması, burada manevi silsilenin sürekliliğini ve tasavvufî irşadın nasıl aktarıldığını göstermektedir. Bayezid Baba'nın dervişleriyle birlikte tekkeye konması, onun tasavvufî topluluk içinde bir merkezî figür olarak kabul edildiğini ve manevi rehberlik işlevini yerine getirdiğini ifade etmektedir. Sema ve safa eylemek,

tasavvufî düşüncede manevi arınma ve ilahi hakikate yönelme sürecinin bir parçasıdır. Sema, ilahi aşkın tezahürü ve ruhun hakikate yükselişi olarak görülürken, safa, iç huzurun ve manevi dinginliğin sağlanması anlamına gelir. Bu sahne, tasavvufî toplulukların bir araya gelerek ilahi hakikati idrak etmeye çalıştıklarını ve manevi birliktelik içinde hakikate ulaşmayı amaçladıklarını göstermektedir.

Alevî inanç sistemine göre manevi rehberlik, yalnızca zahiri dinî kurallardan ibaret değildir; aynı zamanda batınî hakikatin anlaşılması ve insanın kemale ermesi sürecini kapsar. Bu anlayışta velayet, ilahi hakikatin sürdürücüsü olarak görülür ve Hz. Ali'nin bu makamın zahiri temsilcisi olduğu kabul edilir. Nübüvvet ve velayet birbirinden ayrılmaz bir bütündür; Hz. Muhammed, zahiri rehberlik görevini üstlenmişken, Hz. Ali batınî sırların taşıyıcısı olarak ilahi hakikatin koruyucusu konumundadır.

Otman Baba'nın manevi otoritesi, Alevî inancında önemli bir yere sahiptir. Kutbiyyet makamı, yalnızca bir zahiri liderlik değil, aynı zamanda ilahi hakikatin batınî tasarrufu anlamına gelir. Bayezid Baba'nın Otman Baba'nın celali karşısında havf edip halvetine çekilmesi, onun kutbiyyet makamına olan teslimiyetini göstermektedir. Alevî-Bektaşî geleneğinde, kutbun zahiri dünyadaki görevi, insanları hakikate yönlendirmek ve batınî bilgiyi aktarmaktır.

Alevî inancına göre, manevi yolculuk, elest bezminden itibaren başlayan ve insanın kendini bilmesiyle kemale erdiği bir süreçtir. "Bin yıldır ki yukarı gökte idim ki şimdi yere indim" ifadesi, velayet makamının zaman ötesi niteliğini ortaya koymaktadır. Alevî öğretisinde, ruhun ezelden beri hakikatin bir parçası olduğu kabul edilir ve insan ancak nefsini terbiye edip Hak ile bütünleştiğinde bu gerçeğe ulaşabilir. Turnacı Baba'nın Kan-ı Velayet'e teslimiyeti, bu bağlamda hakikate erişmenin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

> *"Pes bu velayeti ve heybeti ol hisar halkı ve derviş ve ehlı inkârı dil-riş ol kanı saadet'den müşahede itdiler. İnsaf birle ol kanı velayetün nazarında yüz yire urup naz u niyazlar itdiler. Ve ol dem mecmu abdalları ol kanı velayet nazarında cem eyledi. Ve divan u saltanat birle nutkı kadimı ezelisiyle cevaba gelüp ayıtdı kim: Bu ejderhayı ve sıfatı kahkahayı Sarı Saltuk olup ben öldürdüm didi. Ve Karadeniz içinde bir depe gösterdi. Ve ayıtdı ki: Ol deniz içinde görinen Işılık Depesi'dür ki bu ejderhayı helak itmege gelürken pabucum iligi kırıldı. Dahı ol depede oturup pabucum iligin berkitdüm. Ve ol depe benüm örsümdür didi. Dahı hisardan taşra bi-nihayet taşlar yıgılup yaturdı. Dahı ol taşlar içün ayıtdı kim: Benüm babamun bir deli oglı var idi ki cenge girüp kılıcın saldukça yetmiş arşun*

uzunı uzardı. Ve bu yörenün kafirlerin ol kırdı ki ol yıgılıp duran taşlar külli tamam kafir başlarıdur didi. Pes ol kanı velayetün bu kelamından ol malum oldı ki babamun oglı didügi Hazretı Ali'dür ki ol diyarda Zü'l-fekar'ıyla gazaya geldügi baz-geşt remzün beyan ve bir mana dahı oldur ki yani her ilme alimem ve evvel ile evvelem ve ahir ile ahirem dimek olur. Zira bu cümle beyan olınan sıfatlara kutb'ül-aktab kadir ü alimdür. Ve ayinei mazii müstakbeldür. Pes bu bazgeştden sonra ol kanı velayet ve derya-yı bi-nihayet bir gece Kiligra'da oturup huzur iderken na-gah celal üzerine gelüp mecmu abdalların nazarına cem eyledi. Ve nutkı ezelisinle cevaba gelüp ayıtdı kim: Tiz od yakun ki yir aşaga giçmek umar didi. Pes bu cevab u nefes üzre derhal abdallar ateş zuhura getürüp ruşenalık itdiler. Ve ol kanı velayet tekrar cevaba gelüp abdallara ayıtdı kim: Tiz gelün namaz kılun didi. Dahı ol dem ol kanı velayet namaza turdı. Ve ne kadar abdallar var ise ol kanı velayetün der-payınca saf saf turup Allahü ekber imama uydık didükleri gibi yir şöyle heybetle ditredi kim ol hisarun niçe burcu bedenleri zir ü zeber olup haraba vardı. Ve niçe mahlukatı taş toprak basup helak eyledi. Ve bu tarafda ol kanı velayet kıyam u ruku birle derhal secdeye indi. Ve ol kanı velayetün secdesinün berekatında ol dem yir sakin olup karar eyledi. Çün sabah maşrık tarafından güneş arzı cemal eyledi. Ve nurani visal gösterip alemi zulmetden halas eyledi. Dahı ol şehr ve hisar halkı ol gün ve ol sabah ol kanı velayetün nazarına naza ve niyaza gelüp nimet ü kurbanlar sebil itdiler. Ve cevaba gelüp abdallara ol hisar halkı vasfı beyan birle ayıtdılar ki: Bu gece yir ditremezden öndin gördük ki felek üzre ay altında bir bölük ademi şeklinde kimseler sema eylerler ta ay tutulınca didiler. Çün bu ibreti ve alameti ol kişilerden işitdiler. Hayrete ve ibrete varup muhabbet birle ayıtdılar (s.110-111)."

Kan-ı Velayet'in hisar halkı ve dervişler tarafından müşahede edilmesi, onun manevi celalinin ve kudretinin zahiri dünyada fark edilmesini ifade etmektedir. Naz ve niyaz ile teslimiyet gösterilmesi, burada manevi otoritenin kabul edilmesi ve ilahi hakikate yönelme sürecinin bir göstergesidir. Ejderhanın öldürülmesi ve Işılık Depesi'nin gösterilmesi, burada Sarı Saltuk'un manevi gücünün ve velayet makamının zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini ortaya koymaktadır. Ejderhanın helak edilmesi, tasavvufî düşüncede batılın yok edilmesi ve hakikatin galebe çalması olarak yorumlanmaktadır. Pabuç ilinin kırılması ve örs metaforu, burada manevi yolculuğun zorluklarını ve hakikate ulaşmanın çetin bir süreç olduğunu ifade etmektedir.

Hazret-i Ali'nin Zü'l-fekar'ıyla gazaya gelmesi, burada kutbiyyet makamının sürekliliğini ve ilahi hakikatin zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini göstermektedir. Kutb'ül-aktab kadir ve alimdir ifadesi, burada manevi rehberlerin ilahi hakikatin taşıyıcıları olarak nasıl konumlandığını ortaya koymaktadır. Gece boyunca ateş yakılması ve namaz kılınması, burada manevi arınmanın ve ilahi hakikate yönelmenin bir ritüel olarak nasıl gerçekleştirildiğini göstermektedir. Hisarın yıkılması ve mahlukatın helak olması ise burada ilahi celalin zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini

ve hakikatin batılı ortadan kaldırarak kendini göstermesini ifade etmektedir. Sabah güneşin doğması ve alemin zulmetten kurtulması, burada manevi aydınlanmanın ve hakikatin zahir olması sürecinin bir göstergesidir.

> *"Çün devletü ikbal ile ve şevket ü visal ile ol kanı velayet ol köye huzurı kalb ile bir murg-zar yire konup aram u vahdet eyledi. Çün ol köy halkı ol kanı velayeti gördiler naz u niyaz birle nazarına geldiler. Besi nimet ü kurbanlar sebil idüp ol kanı velayetün safa-nazarın ve ikbal ü zaferün aldılar. Ve ol köyde meger bir hacı var idi. Ol kanı velayetün vasf u halini ve heybet ü cemalini işidüp âşık olmış idi. Çün ol kanı velayetün mübarek cemalini gelüp müşahede kıldılar, bi-karar olup ol kanı velayetün aşkına hanümanların sebil eylediler. Ve terkı taallukat idüp üç oglı birle derviş oldı. Ve bu oglanlarun bir tayıları var idi. Meger ol gün çift sürmege gitmiş idi. Pes ahşam vaktinde çün köye geldi. Gördi ki halk u derviş bi-nihayet bir yire cem olmış. Dahı zamirinle ayıtdı ki: Acaba bu hengame vü cemiyyet ne ola diyüp nazar eyledi. Gördi ki bir ala gözlü serverı cihan seddı İskender olup oturur. Dahı ol saat ol kanı velayet bunca eşyanun arasında tururken ol kişiye nazar saldı. Ve velayet kuvveti ve cezbesi ol kişinün batınına kar eyledi. Mestı cünun kıldı. Ve ol şarabı esrarun müsemması derununda cuş idüp kaynadı. Ve sema birle meydana girüp bir zaman raks urdı. Ve Mansur-veş şuride olup dava-yı ene'l-hak lisanına getürdi. Dahı ol hararetı mestlik üzre ol aşıkı sadıklarun sadıkı bir abdal üzerine gelüp ayıtdı ki: Mansur benem ve terkı can u baş iden benüm sen degülsün didi. Meger ol mestı cünun olan aşıkun bir acuze vü mekkar hatunı var idi. Dahı helalüm delü oldı diyü zencire urup bir haneye koymış. Ve kapusın berkidüp konşı evine yatmaga gider. Meger kudretı İlahi ol hanenün ocagında ateş var imiş. Dahı ol aşıkı sadık ve şehidı yarı muvafık ol gece aşk galebinden hane içinde ateşden bir egsi16 alup haneye ateş salar. Ve dahı evi içinde sema u raks urup ol ateş içinde şehid olur. Amma bu tarafda ol kanı velayet ol gece bir haneye girüp kapusun muhkem yapup ve kapunun ardına bi-nihayet taş yıgup ol gece ta sabah olınca iniledi. Zira alemde ne kim var ise eger derd ü derman ve ger hükm ile ferman mecmu kutbun vücudında bile işlenür. Anun çün ol kanı velayet ol gece ol aşıkun derdinle terkib olup iniledi19. Çün ben fakırı bi-çare ki müellifi kitabem ve sırra vakıf oldum (s. 120-121)*

Babta velayet makamının ilahi tasarrufunu, manevi aşkın insan üzerindeki etkisini ve tasavvufî hiyerarşinin sürekliliğini vurgulayan bir söylem biçimi taşımaktadır. Kan-ı Velayet'in köye huzur içinde varması, onun manevi otoritesinin zahiri dünyada nasıl tezahür ettiğini ve halkın naz ve niyaz ile ona yönelmesini ifade etmektedir. Nimet ve kurbanların sunulması, burada manevi bağlılığın ve teslimiyetin bir göstergesidir.

Hacının Otman Baba'nın yani Kan-ı Velayet'in heybetini işitip ona âşık olması, tasavvufî düşüncede manevi aşkın insan üzerindeki dönüştürücü etkisini ortaya koymaktadır. "Hanümanını sebil etmesi ve üç oğluyla derviş olması", dünyevi bağlardan sıyrılarak hakikate yönelmenin bir tezahürü olarak yorumlanmaktadır. Çift

süren oğlanın dönüşü ve cemiyetin fark edilmesi, onun zahiri dünyadan manevi dünyaya geçiş sürecini temsil etmektedir.

Kan-ı Velayet'in nazarıyla mest olup semaya girmesi, tasavvufî düşüncede cezbenin ve ilahi aşkın insan üzerindeki etkisini göstermektedir. "Mansur-veş şuride olup ene'l-hak demesi", Hallac-ı Mansur'un hakikat anlayışıyla bağlantılı bir söylem biçimi taşımaktadır. Aşığın sadık bir abdal üzerine gelerek kendisini Mansur olarak ilan etmesi, onun manevi aşkın en yüksek mertebesine ulaştığını ve fani dünyadan sıyrılarak hakikate yöneldiğini göstermektedir.

Aşığın haneye kapatılması ve "aşk galebesiyle ateş içinde şehit olması", tasavvufî düşüncede ilahi aşkın insanı nasıl dönüştürdüğünü ve hakikate ulaştırdığını ifade etmektedir. Kan-ı Velayet'in gece boyunca taşlarla kapıyı mühürleyip inlemesi, burada manevi bağlılığın ve aşkın derinliğinin bir göstergesidir. Kutbun vücudunda tüm hükümlerin işlenmesi, tasavvufî düşüncede kutbiyyet makamının ilahi düzenin sürdürücüsü olarak görülmesini ifade etmektedir.

> *"Ol mazharı sırrı kutbiyyet, ol ser-defterı tarikı hidayet yani pend ü nasihat kerdenı an kanı velayet arzu-yı şefkat. Pes öyle olsa ol günlerde bir gün ol kanı velayet sohbet ü nasihatle abdallara ayıtdı ki: Sakınun ol Allah'a hub dilenci şeyhlerden olman ki sizi dögerem didi. Dahı ayıtdı ki: Sakınun yürüdüginüz yirde yüzsüzlenmen. Ve karnınuz acıkıcak bir haneye varup karnınuzı doyurun. Ve yatdugınuz yirde sinün yatun. Yohsa sizi dögerem didi. Pes öyle olsa ol Allah hub dilenci şeyhler anlardur ki iklimlerde ve şehr ü köylerde yürüyüp kendülerden aciz ü bi-hal ü ser-gerdanı üsti yanına geçürüp filan evliya babadur diyü halka satarlar. Ve Allah Muhammed Ali diyüp semalar eyleyüp Deccal sıfat halkı başlarına üşürürler. Ve dahı elkanaatü kenzün la-yüfna mertebesin koyup insafsuzlıkla hırs atına süvar ola. Pes elbette maksum olan hod nahnü kasemna4 hükmi ile yitişür.(s. 262)."*

Metin, kutbiyyet makamının ilahi tasarrufunu, manevi rehberliğin gerçek anlamını ve tasavvufî hiyerarşinin sürekliliğini vurgulayan bir söylem biçimi taşımaktadır. Mazhar-ı sırrı kutbiyyet, burada hakikatin en yüksek mertebesine ulaşan ve ilahi sırları taşıyan bir manevi lideri ifade etmektedir. Ser-defter-i tarik-i hidayet, onun manevi yol gösterici olarak tasavvufî topluluğa rehberlik ettiğini ve pend ü nasihat ile abdalları irşad ettiğini göstermektedir.

"Allah'a hub dilenci şeyhlerden sakınmak" ifadesi, tasavvufî düşüncede hakiki manevi rehberlik ile sahte şeyhlik arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Gerçek velayet makamı, ilahi hakikatin taşıyıcısıdır, ancak bazı kişiler bu makamı istismar ederek

halkı yanıltmaktadır. “Allah, Muhammed, Ali” diyerek sema eden ve Deccal sıfatıyla halkı başlarına toplayan kişiler, burada manevi otoritenin istismar edilmesini ve hakikatin yozlaştırılmasını temsil etmektedir.

“Elkanaatü kenzün la-yüfna”, tasavvufî düşüncede kanaatin tükenmez bir hazine olduğu ve hırsın insanı hakikatten uzaklaştırdığı anlamına gelir. Hırs atına süvar olmak, burada dünyevi arzuların peşine düşerek manevi hakikatten uzaklaşmayı ifade etmektedir. Maksum olan hod nahnü kasemna hükmü, ilahi takdirin değişmezliğini ve hakikatin ancak ilahi irade doğrultusunda gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Metin, manevi rehberliğin gerçek anlamını ve tasavvufî hiyerarşinin nasıl korunması gerektiğini ortaya koymaktadır.

3.6.5.8. Rehber, Pir, Mürşit

Alevi inanç sisteminde rehber, dede veya pir olarak bilinen kişidir. Dede, Alevi toplumunda manevi önderlik yapan, inanç esaslarını öğreten ve cem ibadetlerini yöneten kişidir. Alevilikte rehberlik, sadece dini bilgi aktarmakla sınırlı değildir; aynı zamanda toplumsal dayanışmayı sağlamak, ahlaki değerleri korumak ve bireylerin manevi gelişimine katkıda bulunmak gibi önemli görevleri içerir. Alevi inanç sisteminde rehberlik ayrıca musahiplik gibi ritüellerle de desteklenir. Musahiplik, iki aile arasında kurulan manevi kardeşlik bağıdır ve rehberin yönlendirmesiyle gerçekleşir. Ayrıca, cem törenlerinde rehberlik eden dedeler, ikrar verme sürecinde talipleri yönlendirir ve onların inanç yolunda ilerlemelerine yardımcı olur (Ersal, 2011, s. 1087-1110).

Alevi inanç sisteminde rehberlik, bireylerin manevi gelişimini ve toplumsal dayanışmayı sağlayan önemli bir unsurdur. Isparta gibi bazı bölgelerde "Saat Rehberi" gibi isimler kullanılırken, genel olarak Alevi topluluklarında iki tür rehber bulunur: "Yağlık Rehberi" ve diğer rehberlik türleri. Özellikle Yağlık Rehberi, evlilik öncesinde yapılan "Dede Nikahı" ritüelinde yeni evlenen çifte rehberlik eden kişidir. Bu süreçte çift, geçmişteki hatalarından tövbe eder ve ileride musahip olacak bir eş bulduklarında musahip kurbanı keseceklerine dair söz verir. Alevilikte rehberler, sadece dini rehberlik sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki gelişime katkıda bulunarak bireyleri yönlendirir. Musahiplik gibi ritüeller, bireylerin manevi yolculuğunda rehberlerin yardımıyla ilerlemelerine olanak tanır. Bu bağlamda Alevi

rehberliği, bireylerin inançlarını pekiştirmelerine ve toplum içinde güçlü bağlar kurmalarına yardımcı olan önemli bir gelenektir (Ersal, 2011, s. 1090).

Tasavvufta rehber, genellikle mürşid veya şeyh olarak adlandırılan kişidir. Mürşid, tasavvuf yoluna giren kişilere (mürid) rehberlik eden, onları manevi eğitimden geçiren ve Tanrı'ya yakınlaşmaları için yol gösteren kimsedir. Tasavvuf, kalbi kötü huylardan arındırıp iyi huylarla doldurmayı amaçlayan bir ilimdir.

Mürşidı kâmil olarak bilinen rehber, müridlerine seyr-ü süluk adı verilen manevi yolculukta yardımcı olur. Bu süreçte mürid, nefis terbiyesi, zikir, ibadet ve ahlaki gelişim gibi konularda rehberinin yönlendirmesiyle ilerler.

Tasavvufta rehberin rolü, sadece bilgi aktarmak değil, aynı zamanda müridlerin iç dünyalarını arındırmalarına yardımcı olmaktır. Bu nedenle mürşid, sadece zahiri ilimlerle değil, batıni ilimlerle de meşgul olur.

"Sen ol şahı dü alemsin i dilber

Ki vardur leşkerı gaybun ser-a-ser

Yürür hükmün çü berr ü bahr içinde

Sen oldun rehberı irşad içinde (s. 149)."

Tasavvufta "mürşid," Hak yolunda rehberlik eden, manevi eğitim ve irşad görevlerini üstlenen önemli bir figürdür. Mürşid, müridlerin nefsini terbiye etmelerine, ahlaki ve manevi olgunluğa erişmelerine yardımcı olur. "*Mürşidı Kâmil*" olarak adlandırılan bu kişiler, sadece bilgileriyle değil, yaşayışları ve ahlaklarıyla da müridlerine örnek olurlar. Mürşidlerin temel sorumlulukları arasında zikir ve ibadetleri öğretmek, müridleri manevi zorluklarda desteklemek ve doğru yolu göstermek yer alır. Tasavvuf yolculuğu boyunca müridleri Tanrı'ya yakınlaştırmaya çalışan mürşidler, bu yolculuğu seyr-u sülûk adımlarıyla yönetirler. Bu süreçte müridlerin manevi tekâmülünü sağlayarak, nefsani arzulardan kurtulup Tanrı'da varlık bulmalarını hedeflerler. Bu nedenle mürşidler, tasavvuf geleneğinde büyük bir saygıyla anılan ve manevi rehberlik sağlayan kişiler olarak kabul edilir (Öngören, 2010 , s. 50-52).

"Pes evliyaul-lah katında budur kim sahibı nübüvvet ve sahibı velayetden gayrı bir kişiye beş kişi itikad itse itikad iden ve dahı itdikleri mahcubdur. Zira üçlerün birisi kutbdur. İkisi tanıkdur. Bu ikinün biri müridı makbuldür. Kutbdan sonra tahta ol geçer. Pes yedilerün birisi müriddür. Üçlere kırklarun birisi müriddür. Yedilere üç yüzlerün birisi müriddür. Kırklara binlerün birisi müriddür. Alem halkınun birisi müriddür binlere. Pes terbiyetı evliya budur gayrı degildür ey fakir ü miskin." (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 44)."

Bu metin, tasavvufi düşünce ve velayet makamının hiyerarşik yapısını açıklayan önemli bir anlatıdır. Evliyaullah katında, nübüvvet ve velayet makamı dışında bir kişiye beş kişinin itikad etmesi, tasavvufta manevi rehberlik ve bağlılık ilişkisini ifade eder. Üçler, yediler, kırklar ve binler gibi tasavvufi kavramlar, manevi mertebelerin ve rehberlik sisteminin bir parçasıdır.

Üçler, tasavvufta en yüksek manevi mertebelerden biri olup, içlerinden biri kutb, diğer ikisi ise tanık olarak kabul edilir. Kutb, ilahi iradenin yeryüzündeki temsilcisi olarak görülür ve müridler, bu makama erişmek için manevi olgunluk ve teslimiyet sürecinden geçerler. Kutbdan sonra tahta geçen kişi, manevi liderlik görevini üstlenir ve tasavvufi geleneğin sürekliliğini sağlar.

Yediler, kırklar ve binler, tasavvufta manevi hiyerarşinin farklı seviyelerini temsil eder. Yedilerden biri mürid, üçlerden biri mürid, kırklardan biri mürid ve binlerden biri mürid olarak kabul edilir. Bu yapı, müridlerin manevi olgunluk seviyelerine göre farklı derecelere ayrıldığını ve her seviyede belirli bir rehberlik sisteminin bulunduğunu göstermektedir. Alem halkının binlere bağlı olması, tasavvufta hakikatin geniş kitlelere aktarılması ve manevi rehberliğin toplum içinde yayılması anlamına gelir. "Pes terbiyeti evliya budur gayrı değildir" ifadesi ise tasavvufta manevi eğitim ve olgunlaşma sürecinin belirli bir sistem içinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Mürit, şeyhinin rehberliğinde ilerleyerek nefsini terbiye eder ve hakikate ulaşır. Bu süreç, sabır, teslimiyet ve aşk ile mümkündür.

"Kim anlar mürşidı sahibı tarikat dirilürler. Velayete irmeden ve irşada müstehak olmadan mürşid ü sahibı tarik dirilüp evliya katında yalancı ve yüzi kara olurlar. Zira alemde mürşid ol kişidür kim mecmu şeyde kendü vücudını görmiş ola. Ve kendüden artuk alemde hiç kişi olmaya. Cemi şeye tasarrufı geçe. Pes mürşid bu sıfatlu kişidür (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 45)."

Tasavvufta mürşid, hakikate ulaşmada rehberlik eden, müridlerini irşad eden ve manevi olgunluğa erişmiş kişi olarak kabul edilir. Mürşid-i kâmil, yalnızca zahiri bilgiye sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda manevi kemale ulaşmış, nefsini terbiye

etmiş ve ilahi hakikati idrak etmiş kişidir. Velayet makamına erişmeden ve irşada müstehak olmadan mürşitlik iddiasında bulunanlar, tasavvufi gelenekte yalancı ve yüzü kara olarak görülürler. Çünkü mürşitlik, yalnızca zahiri bir unvan değil, aynı zamanda manevi bir sorumluluk ve ilahi bir tasarruf yetkisi gerektirir.

Metinde geçen "alemde mürşid ol kişidür kim mecmu şeyde kendü vücudını görmüş ola" ifadesi, mürşidin varlık âleminde kendini Hakk'ın tecellisi olarak idrak etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Tasavvufta vahdet-i vücud anlayışı, mürşidin ilahi hakikati kavraması ve kendini bu hakikatin bir yansıması olarak görmesi ile doğrudan ilişkilidir. "Ve kendüden artuk alemde hiç kişi olmaya" ifadesi, mürşidin nefsini tamamen terk ederek ilahi hakikate ulaşmasını ve dünyevi benlikten sıyrılmasını ifade eder.

"Cemi şeye tasarrufu geçe" ifadesi, mürşidin manevi tasarruf yetkisine sahip olduğunu ve hakikatin rehberi olarak müritlerini yönlendirdiğini gösterir. Tasavvufta mürşitlik, yalnızca bireysel bir manevi olgunluk değil, aynı zamanda toplumu yönlendirme ve hakikati yayma misyonu taşır. Mürşid, müritlerini hakikate ulaştıran bir rehberdir ve onun nazarı, müridin manevi dönüşümünü sağlar.

3.6.5.9. Derviş, Abdal, Mürit

Metinde; eren, evliya (evliyaullah), şeyh, baba, derviş, îşân gibi kelimeler kullanılarak belirtilen dervişler, Otman Baba'yı manevi temsilci ve pirleri olarak görmüşler ve onun yanında hayatlarını sürdürmüşlerdir. Dervişler imanlı, şirkten korkan, kutsal kitaplara inanmamayı şirk sayan Alevi geleneği ve tasavvuf içinde, tarikat hayatına girmiş kimselerdir. Küçük Abdal evliya olmanın tanımını yapar ve dünya için yaşayıp kendine evliya dedirten kimseleri eleştirir:

> *"Ve dahı abdallar içün ayıtdı ki: Bunlar erenlerdür. Ve önlerine sofra getür konakla ki eger konaklayamazsan ellerine kılıçlarınuzı virün ki Mehemmedün oglancıklarını kırsunlar didi. Çün Sinan Paşa ol kanı velayetden bu haberi işitdi (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 213)."*

Sözlük anlamı olarak "iradesi, isteği olan kimse" diye nitelendirilir. Mutasavvuflar ise "alışkanlıkları terk etmek" olarak açıklamıştır. Tasavvuf kaynaklarında "*tâlip, muhib, fakir, sâlih, müttaki, zâhid, âbid, sâlik ve ârif"* gibi sıfatlarla nitelendirilmişlerdir. Şeyh ve mürid kelimeleri tekke kurumunun önem

kazanmasıyla yaygınlaşan tarikatlarda kullanılmıştır. Tasavvufta mürid, bir tarikata veya tasavvuf yoluna giren, bir mürşide bağlanarak manevi eğitim alan kişidir. Mürid kelimesi, irade sahibi anlamına gelir ve tasavvufî yolculuğa çıkan kişinin, nefsini terbiye etme ve hakikate ulaşma isteğini ifade eder. Mürid, tasavvuf yolunda ilerlemek için bir mürşide bağlanır ve onun rehberliğinde seyr ü sülûk denilen manevi yolculuğa çıkar. Bu süreçte mürid, dünyevi arzularını terk ederek Tanrı'ya yakınlaşmayı amaçlar. Tasavvuf büyüklerinden Hallâcı Mansûr, müridi *"Allah'a ulaşmayı isteyen ve ona ulaşmadıkça hiçbir şeye meyletmeyen kişi"* olarak tanımlamıştır (Uludağ, 2006, s. 47-49).

Mevlânâ'ya göre de mürid, mutlaka bir mürşide ihtiyaç duyar. Manevi yolculuğu tek başına gerçekleştirebileceğini sanan kişi yanılır. Mevlânâ, Mesnevî'de mürid-mürşid ilişkisini sıkça vurgulamış ve müridin, mürşidinin rehberliğinde nefsini arındırarak hakikate ulaşabileceğini belirtmiştir.

> *"Mürid dahı şol kişidür ki mecmu berzahı kat itmiş ola. Ve hiçbir makam olmaya ki ol görmemiş ola. Heman şol makam ki makamı kutbiyyet ola. Pes mürid dahı alemde bu sıfatlu kimsedür (Kılıç, Arslan, & Tuncay, 2007, s. 45)."*

Tasavvuf geleneğinde mürid, iradesini tamamen Hakk'a teslim eden ve manevi yolculuğunda belirli aşamaları kat eden kişidir. Berzahı kat etmek, müridin dünyevi ve uhrevi sınırları aşarak manevi olgunluğa erişmesini ifade eder. Hiçbir makam olmaya ki ol görmemiş ola ifadesi, müridin tasavvufi yolculuğunda tüm makamları deneyimlemesi gerektiğini vurgular. Bu süreç, nefsin arındırılması, hakikatin idraki ve ilahi sırların keşfi ile mümkündür.

Makam-ı kutbiyyet, tasavvufta en yüksek manevi mertebelerden biri olup, müridin hakikate ulaşma sürecinin nihai noktası olarak görülmektedir. Kutb, ilahi iradenin yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilir ve mürid, bu makama eriştiğinde tam anlamıyla Hakk'a teslim olmuş sayılır. Mürid dahı alemde bu sıfatlu kimsedür ifadesi, müridin hakikati idrak eden, dünyevi bağlardan sıyrılan ve ilahi hikmeti kavrayan kişi olduğunu belirtmektedir.

Tasavvuf tarihinde müridlik, yalnızca zahiri bir bağlılık değil, aynı zamanda manevi bir dönüşüm süreci olarak kabul edilir. Mürid, şeyhinin rehberliğinde ilerleyerek nefsini terbiye eder ve hakikate ulaşır. Bu süreç, sabır, teslimiyet ve aşk ile mümkündür.

"Pes öyle olsa irşad kutbun ve sahibı velayetündür. Eger sual itseler kim kutbı sahibı velayet ve sahibı kudret ve sahibı tasarruf didügün mesela Hazretı Hünkar Hacı Bektaş Veli kaddese sırrahül-ali ve İbrahim Edhem kaddesal-lahü sırrahül-celi hazretleri ve bunlarun emsali kutbülaktab ki geldi geçti. Pes bunlarun müridleriyüz diyenlerün hali ve meratibleri niçedür? Mürid degül pes nedür? Cevab oldur ki men teşebbehe bi-kavmin fe hüve minhüm hükmiyle anlar teşbih ehlidür. Ve hem taliblerdür. Halince mertebe issi olalar velayete hizmet iderler ta ol velayet ve kutbülaktab irşadınla Hakka yakın olalar. Nasiblü nasibine talibler ve aşıklardur. Ol meratibı velayete kim ol kimseden görmüşlerdür ta kim hallü halince derecat sahibi olalar. Öyle degül kim laf u güzaf u bi-mana dava ideler. Dahı ol kutb alemine sohbetı nasihat ve kelamı fasihat ayıtdı ise birbirine irşad u nasihat ideler. Ve kendülerden ön gelen aşık u sadıklara ve yol içinde yeganelere sonra gelen aşıkı sadıklara ulu kardaş diyeler. Ve ol ön gelen yeganeı rah olanlar sonra gelen aşıkı sadıklara güççük kardaş diyeler. Ve nasihatlar ideler (s. 46-47)."

Bu metin, Alevi inanç sisteminde velayet, kutbiyet ve müridlik makamlarının nasıl şekillendiğini ve bu makamların birbirleriyle olan ilişkisini açıklayan önemli bir tasavvufi anlatıdır. Kutbiyet, tasavvufta en yüksek manevi mertebelerden biri olup, ilahi irşadın merkezi olarak kabul edilir. Kutb, ilahi iradenin yeryüzündeki temsilcisi olarak görülür ve müridler, bu makama erişmek için manevi olgunluk ve teslimiyet sürecinden geçerler. Sahib-i velayet, ilahi hikmetin taşıyıcısıdır ve müritlerin hakikate ulaşmasında rehberlik eden kişidir.

Metinde geçen Hacı Bektaş Veli ve İbrahim Edhem gibi kutbülaktabların müritleri, manevi olgunluk seviyelerine göre farklı derecelere ayrılmaktadır. Müritlik, yalnızca zahiri bir bağlılık değil, aynı zamanda manevi bir dönüşüm süreci olarak kabul edilir. Mürit, şeyhinin rehberliğinde ilerleyerek nefsini terbiye eder ve hakikate ulaşır. Bu süreç, sabır, teslimiyet ve aşk ile mümkündür. "Men teşebbehe bi-kavmin fe hüve minhüm" hükmü, müridin hakikate ulaşma sürecinde mürşidine benzemesi gerektiğini ve ancak bu benzerlik sayesinde manevi olgunluğa erişebileceğini ifade eder.

Metinde ayrıca, müridlerin velayet makamına hizmet ederek Hakk'a yakınlaşmaları gerektiği vurgulanmaktadır. "Nasiblü nasibine talibler ve aşıklardır" ifadesi, müritlerin manevi nasiplerine göre hakikate ulaşma sürecinde farklı aşamalardan geçtiklerini gösterir. Mürit, velayet makamından aldığı ilhamla dereceler kazanır ve manevi olgunluğa erişir. Ancak bu süreç, laf u güzaf ile değil, gerçek bir teslimiyet ve içsel dönüşümle mümkündür.

Son olarak, kutbiyet makamında bulunanların sohbet ve nasihatleri, müritlerin birbirlerine rehberlik etmelerini sağlar. Ön gelen aşık ve sadıklar, sonra gelenlere "ulu kardeş" olarak rehberlik ederken, yeni gelenler "küçük kardeş" olarak kabul edilir ve manevi eğitim sürecine dahil edilir. Bu hiyerarşik yapı, tasavvufi geleneğin sürekliliğini sağlamak ve hakikate ulaşma sürecini düzenlemek amacıyla oluşturulmuştur.

Otman Baba, abdallarına kendisini bilip bilmediklerini sorar ve onlara nasihat ederek şöyle der:

> *"Ve bir yire oturup ol abdallara mübarek nutkı kadimi ile cevaba gelüp ayıtdı kim: Beni bilür misiniz ben kimüm didi. Ol abdallar ayıtdı kim: Ey kanı saadet girü sen seni yeg bilürsin ki bizüm ol kadar takatimüz yokdur ki seni bilevüz didiler. Çün ol dem ol kanı velayet ol abdallardan bu haberi işitdi, derhal cevaba gelüp ruhı eşya nutkı ile ol abdallara ayıtdı kim: İnanun kim Tanrı inandırsun sizi size ben ol istediginüz serverı alem ve maksudı Âdem benüm. Bilmiş olasız ki ha zinhar-be-zinhar ki siz benüm koçlarumsız. Beni bilün ve bana inanun kim ben alem halkına şahlugumı ve ser-efrazlugumı bildürsem gerekdür diyü ol abdallara bu neve sohbet ü nasihat eyledi (s. 77)."*

Abdalların, velayet makamına yönelerek "Beni bilür misiniz, ben kimüm?" sorusuna verdikleri cevap, müridin hakikati tam anlamıyla kavrayabilmesi için manevi olgunluğa erişmesi gerektiğini gösterir. "Ey kanı saadet, girü sen seni yeg bilürsin" ifadesi, müridin mürşidini tam anlamıyla idrak edemeyeceğini, ancak onun rehberliğinde hakikate ulaşabileceğini vurgulamaktadır.

Metinde geçen "Ben ol istediğiniz server-i âlem ve maksud-ı Âdem benüm" ifadesi, velayet makamının ilahi hakikatin taşıyıcısı olduğunu ve müridin bu hakikati ancak teslimiyetle kavrayabileceğini göstermektedir. "Siz benim koçlarumsız" ifadesi, müridin mürşidine bağlılığını ve onun rehberliğinde ilerlemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Tasavvufta mürşid-mürid ilişkisi, hakikate ulaşmada zorunlu bir aşama olarak kabul edilir. Mürşidin nazarı, hakikatin idrak edilmesini sağlayan bir araç olarak görülür.

Son olarak, "Ben âlem halkına şahlığımı ve ser-efrazlığımı bildürsem gerekdür" ifadesi, velayet makamının hakikatin temsilcisi olduğunu ve ilahi hikmeti aktarma görevini üstlendiğini göstermektedir. Tasavvufta velayet makamı, yalnızca bireysel bir manevi olgunluk değil, aynı zamanda toplumu yönlendirme ve hakikati yayma

misyonu taşır. Bu bağlamda, müridin hakikate ulaşması, mürşidin rehberliğinde gerçekleşen bir süreçtir.

3.6.5.10. Zülfikâr

Zülfikar, İslam mitolojisinde önemli bir yere sahiptir ve Hz. Ali'nin çift uçlu kılıcı olarak bilinir. Mitolojik bağlamda, Zülfikar adaletin, cesaretin ve ilahi hikmetin sembolü olarak kabul edilir. Rivayetlere göre, Hz. Muhammed tarafından Uhud Savaşı sırasında Hz. Ali'ye verilmiş ve bu olay, kılıcın kutsallığını pekiştirmiştir. Hz. Ali, İslam tarihinde fütüvvet (gençlik erdemi, yiğitlik ve fedakârlık) anlayışının piri olarak kabul edilir. Bu onun cesareti, adaleti ve yüksek karakter özelliklerini yansıtan bir unvandır. "Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr" sözünün anlamı, "Ali gibi yiğit, Zülfikar gibi kılıç yoktur" şeklinde ifade edilir. Bu kelam, Hz. Ali'nin yiğitlik ve kahramanlığını överken, Zülfikar'ın sembolik önemini de vurgulamaktadır (Kayaokay, 2022, s. 68-80).

"Der-Beyanı An Kanı Velayet Remz Kerden Ber-Abdalan Ki Zül-Fekarı Beraber Araba Be-Yaverend 1 (Kâni Velâyetin Abdallara Zülfikârı Arabanın Karşısına Getirmelerini İşaret Etmesi)" adlı bab Hz. Ali ve Zülfikâr kılıcından bahseder:

> *"Ve bir isbat dahı Hazretı Ali'nün velayeti ve Zül-fekârı hakkında oldur kim: Uhud gazasında kim kafirler müminler üzre galib oldılar. Ve Hazretı Risaletün iki mübarek dişini taşla urup çıkardılar. Ve bir hall kapusı içine düşürdiler. Fil-hal Cebrail Resul Hazretine geldi. Hakkun selamını getürüp ayıtdı kim: Ya Muhammed Ali'yi yâda getür kim yetişsün Hakkın inayeti birle didi. Ol vakt Hazretı Risalet gazaya niyyet idüp revan olmışdı ki Hazretı Alinün mübarek gözleri agarmış idi. Ve gazaya bile gitmedüginden murad ol olmışdı. Çün Hazretı Risalet Hazretı Ali'yi yâda getürdi. Ve Nadı Ali'yi okıyup yad itdi. Heman-dem Hazretı Ali'ye ilhamı Hakk ile ve cezbeı velayetle malum oldı. Ol saat Zül-fekarı kuşanup Düldül'e süvar oldı. Ve dahı ol demde ferişteler yirün tamarın dürdiler. Ve bir saat içre Hazretı Ali yitişdi ve bu hali gördi. Dahı yolda sınmış ve kaçmış ashaba ugradı ve ayıtdı kim: Hazretı Risaleti koyup kanda kaçarsız. Anlar dahı ayıtdılar kim: Hazretı Risaleti kafirler şehid itdiler didiler. Pes Hazretı Ali a.s. ayıtdı kim: Yalan söylersiz zira ol Hatemün-nebiyyindür. Levlake levlak lema halaktül-eflak dür. Ve Habibı Huda ve Resulı Bar-gahdur. Ve dahı Hak Sübhane ve Teala beni ve Zül-fekarı ana yarlıga viripdi didi. Ve dahı Zül-fekarın çıkarup öyle nara urdı kim tag taş yangılandı. Ve niçe kafirler ol avaz heybetinden canı cehenneme ısmarladı. Pes sagdan ve soldan Hazretı Ali kafirleri kırmaga başladı. Zül-fekarı kafirlere saldıkça yetmiş iki arşun uzunı uzardı. Her-gah sual itseler ki niçün sayir kılınç salındıkça bir hardal danesi kadar uzamaz. Cevab oldur ki ene Resulün bisseyf didügi Hazretı Risaletün bu Zül-fekar hakkınadur (s. 6)."*

Hz. Ali'nin velayet makamı ve Zülfikar'ın Uhud Savaşı'ndaki rolü, İslam tarihinin en önemli hadiselerinden biri olarak kabul edilmektedir. Uhud Savaşı, Müslümanların ciddi kayıplar verdiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaralandığı bir savaş olup, İslam toplumunun erken döneminde yaşanan en büyük sınavlardan biri olarak değerlendirilir. Bu savaşta Hz. Ali'nin gösterdiği kahramanlık, onun velayet makamının ilahi destekle güçlendirildiğini ve İslam'ın savunucusu olarak özel bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Ali'nin Uhud Savaşı'ndaki rolü, Cebrail'in Hz. Peygamber'e gelip Hz. Ali'yi hatırlatması ile daha da belirginleşmektedir. Bu olay, Hz. Ali'nin yalnızca fiziksel bir savaşçı değil, aynı zamanda ilahi inayetle desteklenen bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in "Nad-ı Ali" duasını okuması, tasavvufta Hz. Ali'nin manevi gücünü ve ilahi destekle hareket ettiğini vurgulayan önemli bir unsurdur. Zülfikar'ı kuşanıp Düldül'e binmesi, onun savaş meydanına ilahi bir güçle girişini simgelemektedir. Meleklerin yeryüzünü düzenlemesi, Hz. Ali'nin gelişiyle savaşın kaderinin değişeceğini ima etmektedir.

Hz. Ali'nin kaçan sahabelere yönelerek Hz. Peygamber'in şehit edilmediğini söylemesi, onun peygamberlik makamının son temsilcisi olan Hz. Muhammed'in ilahi koruma altında olduğunu vurgulamaktadır. "Levlake levlak lema halaktül-eflak" ifadesi, Hz. Muhammed'in varlığının evrenin yaratılış sebebi olduğunu ifade eden tasavvufi bir anlayışı yansıtmaktadır. Hz. Ali'nin Zülfikar'ı kaldırıp nara atması, onun ilahi bir güçle hareket ettiğini ve düşmanları korkuya sevk ettiğini göstermektedir. Zülfikar'ın uzaması, tasavvufta ilahi kudretin bir tezahürü olarak yorumlanmaktadır. Hz. Peygamber'in "Ene Resulün bisseyf (Ben kılıçla gönderildim)" sözü, Zülfikar'ın ilahi bir silah olduğunu ve Hz. Ali'nin bu kılıçla hakikati savunduğunu ifade etmektedir.

3.6.5.11. Sır

Farsça kuyu anlamına gelen "çah" Velayetname'de geçtiği üzere Hz. Muhammed'in sırlarını Hz. Ali'ye söylemesi ve Hz. Ali'nin de bu sırları bir kuyuya anlatması rivayetine dayandırılan anlatıya göre nazım bölümünde Hz. Ali'nin kuyusu hadisesine telmih yapılmış ve sırlar belirtilmiştir.

“Gel ey Hak yolına baş oynayanlar

Özin aşkıyla hem faş eyleyenler

Görün sırrı velayet nidiserdür

Hasûd kasrın başına yıkısardur

Özi kasdın özine çah iden ol

Yezidün başına mihı kakan ol s.187-188.”

Bu dizeler, Alevi inanç sisteminde velayet makamı, ilahi sır ve hakikat arayışı bağlamında derin anlamlar içermektedir. "Gel ey Hak yolına baş oynayanlar" ifadesi, hakikat yolunda ilerleyenlerin manevi fedakârlıklarını ve aşk ile kendilerini bu yola adadıklarını vurgulamaktadır. Alevilikte, Hak yoluna baş koymak, kişinin dünyevi bağlardan sıyrılarak ilahi hakikate ulaşma çabasını simgeler. Bu yol, zahiri bir bağlılık değil, içsel bir dönüşüm ve teslimiyet süreci olarak batını bağlamda görülmektedir.

"Özin aşkıyla hem faş eyleyenler", ilahi aşkın insanın iç dünyasında tezahür ettiğini ve bu aşkın zahirî dünyada da kendini gösterdiğini ifade eder. Tasavvufta aşk, yalnızca duygusal bir bağlılık değil, aynı zamanda hakikatin keşfi ve ilahi sırların açığa çıkması anlamına gelir. Alevi-Bektaşi geleneğinde aşk, kişinin nefsini arındırarak hakikate ulaşmasını sağlayan bir araç olarak kabul edilir. Bu bağlamda, faş etmek, yani açığa vurmak, kişinin manevi olgunluğa eriştiğinde hakikati idrak etmesi anlamına gelir.

Sır, yalnızca zahiri bilgiyle kavranamaz; bu bilgi ancak manevi yolculuk ve içsel dönüşüm ile anlaşılabilir. Alevi inanç sisteminde sır, mürşidin rehberliğinde açığa çıkan bir hakikattir. Mürşidin nazarı, hakikatin idrak edilmesini sağlayan bir araç olarak görülür. "Görün sırrı velayet nidiserdür", velayet makamının hakikatin taşıyıcısı olduğunu ve bu sırrın ancak belirli bir manevi olgunluk seviyesine ulaşanlar tarafından kavranabileceğini anlatmaktadır. Velayet makamı, Alevilikte ilahi bilgiyi taşıyan ve hakikate ulaşmada rehberlik eden bir konumdur.

Alevilikte haset, kişinin nefsine yenik düşmesi ve hakikatten uzaklaşması olarak görülür. Haset eden kişi, ilahi sırları kavrayamaz ve manevi olgunluğa erişemez. "Hasûd kasrın başına yıkısardur", kıskançlık ve haset içinde olanların hakikat

karşısında yıkılacağını ve ilahi adaletin tecelli edeceğini ifade eder. Bu bağlamda, hakikate ulaşamayanların dünyevi hırsları içinde kaybolacağı ve ilahi adaletin onları sarsacağı düşüncesi vurgulanmaktadır.

"Özi kasdın özine çah iden ol", kendi nefsine yenik düşenlerin kendi kazdıkları çukura ya da kuyuya düşeceklerini ve bu durumun ilahi bir karşılık olduğunu vurgular. Tasavvufta nefs, insanın manevi yolculuğunda en büyük engel olarak görülür. Nefsini aşamayan kişi, hakikate ulaşamaz ve kendi içsel çöküşünü hazırlar. Alevi inanç sistemi ve tasavvufta nefs mücadelesi, kişinin manevi olgunluğa erişmesi için zorunlu bir aşamadır.

"Yezidün başına mihı kakan ol", tarihsel bağlamda Yezid'in zulmüne karşı hakikatin ve adaletin üstün geleceğini ifade etmektedir. Yezid, Alevi inanç sisteminde zulmün ve adaletsizliğin sembolü olarak görülür. Kerbelâ hadisesi, Alevilikte hakikatin zulme karşı direnişini temsil eder. Mihı kakmak, ilahi adaletin tecelli etmesi ve hakikatin zulmü ortadan kaldırması anlamına gelir. Bu bağlamda, Alevi-Bektaşi geleneğinde hakikat yolunda ilerleyenlerin zulme karşı mücadele etmesi ve ilahi adaletin üstün geleceğine inanması temel bir prensiptir.

> *"Din açılmag içün ve yeni dil söylenüp yeni kitab okunmag içün didi. Dahı ayıtdı ki şöyle geldüm korkdunuz. Çomagla geldüm korkdunuz. Pes kılıç ile gelicek niçe idersiz didi. Dahı ayıtdı ki: Ben evvelden sırr idüm yine sırr olurum. Ve dahı ne önümce gider var. Ve ne ardumca gelür var didi. Pes bu mana ile ol malum oldı kim ol kanı velayet serçeşme-i ibtida ve hatemül evliyadur. Ve tekrar abdallara ayıtdı ki: Sakınun aglaşman ki ben ölmezem. Ve yorulup acıkmazam. Ve üşenüp kalmazam. Ben yirden göge giderem ki aslum atamdur ve menzilüm hatemdür ve mekanum ademdür didi (s. 261).*

Sır, ilahi bilgiyi ve hakikati saklayan, ancak belirli bir manevi olgunluk seviyesine erişenlerin kavrayabileceği bir öğreti olarak görülmektedir. Bu bağlamda, metinde geçen "Ben evvelden sırr idüm yine sırr olurum" ifadesi, velayet makamının ezeli ve ebedi oluşunu, yani hakikatin değişmezliğini vurgulamaktadır. Alevilikte sır, yalnızca zahiri bilgiyle kavranamaz; bu bilgi ancak manevi yolculuk ve içsel dönüşüm ile anlaşılabilir. "Ne önümce gider var ne ardımca gelür var" ifadesi, velayet makamının zamandan ve mekândan bağımsız olduğunu, yani ilahi hakikatin başlangıçsız ve sonsuz olduğunu ifade eder. "Ben yirden göge giderem" ifadesi ise, insanın dünyevi varoluşundan ilahi hakikate yükselişini simgelemektedir.

Alevi inanç sisteminde “serçeşme-i ibtida” ve “hatemül evliya” kavramları, velayet makamının başlangıç ve tamamlanma noktalarını ifade eden önemli tasavvufi terimlerdir. Serçeşme-i ibtida, ilahi bilginin kaynağı olarak görülür ve hakikatin ilk ortaya çıktığı noktayı temsil eder. Hatemül evliya ise, bu bilginin tamamlanmasını ve velayet makamının nihai kemale erişmesini ifade eder. Bu kavramlar, Alevilikte mürşidin hakikatin taşıyıcısı olduğu ve ona yönelenlerin hakikate ulaşacağı düşüncesiyle doğrudan bağlantılıdır.

Alevi inanç sisteminde serçeşme, genellikle Hacı Bektaş Veli Dergâhı ile özdeşleştirilmiştir. Serçeşme, kelime anlamı olarak çeşmenin başı, suyun kaynağı demektir. Ancak tasavvufi bağlamda, ilahi bilginin ve manevi rehberliğin merkezi olarak kabul edilir. Hacı Bektaş Veli Dergâhı, tarih boyunca Alevi-Bektaşi yolunun serçeşmesi olarak görülmüş ve bu yolun sürekliliğini sağlamıştır. Osmanlı döneminde ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında dergâhın faaliyetleri çeşitli baskılara maruz kalmış olsa da Alevi-Bektaşi toplumu için manevi rehberlik merkezi olma özelliğini korumuştur.

Hatemül evliya kavramı ise, tasavvufta velayet makamının son temsilcisi anlamına gelir. Bu kavram, peygamberlik makamının Hz. Muhammed ile son bulduğu gibi, velayet makamının da belirli bir evliya ile tamamlandığını ifade eder. Alevi-Bektaşi geleneğinde, mürşidin hakikatin taşıyıcısı olduğu ve ona yönelenlerin hakikate ulaşacağı düşüncesi, hatemül evliya kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Bu anlayış, mürşidin ilahi bilgiyi aktaran ve hakikate ulaşmada rehberlik eden kişi olduğunu vurgular.

SONUÇ

Türk milleti, tarih öncesi devirlerden günümüze kadar farklı inanç biçimlerini benimseyerek, mitolojik ve kültürel olgularını kolektif bilincinde yaşatmayı başarmıştır. İslamiyet'in kabulü ve bu dinin içinde heterojen bir yapı olarak ortaya çıkan Alevi Bektaşi inancı, Türk mitolojisinin unsurlarını günümüze kadar taşıyan, koruyan ve yeniden yorumlayan bir alan sunmaktadır. Alevi Bektaşi inancında hâlen varlığını sürdüren mitolojik öğeler, Türk milletinin kültürel kodlarının oluşum zeminine dair önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu unsurlar, aynı zamanda tarih öncesi dönemlerdeki Türk toplumunun kolektif bilincine dair sırların keşfedilmesine olanak tanıyarak literatürde büyük bir anlam ve değer taşımaktadır.

Türk anlatı geleneğinden beslenerek ortaya çıkan velayetnamelerin en kapsamlısı olarak nitelendirebileceğimiz *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*'nden sonra kapsam bakımından oldukça önem arz eden *Otman Baba Velayetnamesi*; mitolojik, sembolik, dini, tasavvufi, kültürel ve tarihi unsurlar açısından edebiyatımızın 15. yüzyıl yazılı eserlerinden birisi olarak, tarihi ve menkıbevi özellikleriyle zengin bir başvuru kaynağı olarak nitelendirilebilir. Eserde yer yer bulunan formel sayılar, renkler, bitkiler, motifler; mitolojik, tarihi ve dini şahsiyetler ve muhitler, olağanüstü yaratıklar ve çeşitli konulardan oluşan birçok olağanüstü unsur; Alevi inanç sistemi içerisinde yerini almış ocak yapılanmasından doğan bir kalenderi mürşidinin yaşamı çerçevesinde sembolik okuma yapılması ve hermenötik açıdan incelenmesi bakımından önem arz etmektedir.

Çalışma, Alevi-Bektaşi inancının Türk mitolojisinden ne ölçüde etkilendiğini ve bu inancın Türk mitolojisinden hangi unsurları taşıyıp koruduğunu analiz etmeye odaklanmıştır. Bu bağlamda, Türk mitolojisinin Alevi Bektaşi öğretisi içerisindeki yansımaları ele alınmış, mitolojik sembolizm ile tasavvufi öğeler arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı, Alevi Bektaşi inancında süreklilik gösteren mitolojik unsurların Türk milletinin kültürel ve kolektif bilinç yapısına dair ipuçlarını ortaya koymaktır. Bu analiz, Türk toplumunun tarih öncesi dönemlerinden gelen

değerler sisteminin Alevi-Bektaşi inancı aracılığıyla nasıl korunduğunu ve yeniden şekillendirildiğini anlamayı hedeflemiştir.

Halk bilimi araştırma yöntemleri bağlamında metin merkezli kuramsal yaklaşımlardan istifade edilen çalışmada eser; velayetname yazma geleneğine uygun olarak geleneği sürdüren bir biçimde eski Türk inançları, Şamanizm, İslam ve Alevci inanç sistemi ile tasavvuf kavşağında bir kültür birikimi olduğu sonucuna varılmıştır.

Eserde Alevi inanç sistemi kavram evrenine ait olan birçok terim kullanılmıştır. Deyim ve atasözü hususunda çokça malzeme olduğu tespit edilen çalışmada tahkiye, karşılıklı konuşma gibi unsurlardan istifade edilerek kaleme alınmış anlatılar nazım ve nesir olarak vücut bulmuştur.

Otman Baba, Akyazılı Sultan ve Demir Babaya ait yedi dilimli mimari yapının (türbenin) ve Otman Baba'nın tacının yedi dilimli olması yedinci İmam Musa Kâzım'ın soyundan gelmelerine atıf bakımından bir sembol olarak düşünülebilir. Mümin Derviş ile çatışması, Etyemezler ve Danişmentlerle ile ilişkileri olmuştur. Bektaşi tekkelerinde Işıkçıların, Rafızilerin kalması ve onlar hakkında araştırılması için fetva çıkarılmıştır. Enelhak davasını gütmesi ve Hurufilikle açıkçası ilişkisi bulunmaktadır. Zülfikâr mührü olarak görülen velayetin, velilerin elinde somut bir sembole dönüşmüştür.

Jung'un arketip sisteminde dört temel karakter unsurunun dışında sekiz tane daha unsur inşa edilmiştir. Otman Baba arketipsel olarak yorumlanmaya çalışıldığında personası dervişlerinin nazarında "kutb'ul aktab", velayet temsilcisi bir pir iken aynı zamanda kutsal bilginin ve hikmetin kaynağı kişi olarak karşılık bulur. İçinde yaşadığı toplum için Tanrı tarafından seçilmiş bir kılavuz aynı zamanda yol öğreticisi bir bilgedir. Onu tanımayanlar için çizilen sosyal maske ise bir kaçgın olduğudur. İnsanlara gösterdiği kerametlerin oluşturduğu toplumsal hafıza sayesinde kendisine inanları çevresinde toplamıştır. Kerametlerden oluşan olağanüstü hâlleri ile gaybı bilmek Otman Baba'yı yüceltmiş ve gezdiği tüm çevrelerce uyum içinde kalabilmesine olanak sağlamıştır. Animası dervişlerine gösterdiği sevgi dolu anne şefkati ile onları korumaktaki çabası olarak açıklanabilir. Ancak eril enerjisi o kadar yüksektir ki hemen hemen her bölümde Küçük Abdal, Otman Baba'nın biriyle konuşmaya hazırlanmasını beden dilinden ve ses tonundan hareketle "celal birle"

ifadesiyle başlatmıştır. Tanrı'nın sıfatlarından olan "celâl"in Otman Baba'nın eril yönünü besleyen en baskın özelliği olabilir.

İşte anımasın ve animusunun dengesi özellikle dervişleriyle olan diyaloglarında ve onlara verdiği nasihatlerde Tanrı'nın sıfatlarından "cemal" ile ifade edilebilir. Çünkü celal ve cemal birbirinin zıddı gibi görünen ancak birbirini tamamlayan iki önemli kavramdır. Gölge arketipi ise Otman Baba'nın yaşamı ve öğretileri, çerçevesinde çizilen kahraman rolünden yola çıkılarak kerametleri ve ruhani gücü hakkında birçok anlatı içerir. Kendisini ilahi güçle özdeşleştirmesi, olağanüstü bir kurtarıcı rolüne bürünmesi ve hatta Velayetname'nin birçok bölümünde Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Hz. Musa gibi peygamberlerin bir tezahürü olarak görülmesi "Mehdi/Mesi/Mesih (kurtarıcı) kompleksi" ile ilişkilendirilebilir. Mesih/kurtarıcı kompleksi, kişinin ruhunda taşıdığı tanrısal bir imajla kendisini kurtarıcı olarak görmesi ve başkalarını yönlendirme veya kurtarma misyonu taşıdığına inanmasıyla karakterize edilir. Çünkü her dini grubun karizmatik lideri, takipçileri tarafından kutsal veya olağanüstü bir figür olarak görülür. Bu durum, kutbiyyet, mehdiyyet ve dini-siyasi karizma çerçevesinde değerlendirildiğinde Max Weber'in otorite türlerini yasal, geleneksel ve karizmatik olarak tasniflediği otoritelerden birisi olan karizmatik otorite kavramıyla da örtüşmektedir.

Otman Baba Velayetnamesi, yazıldığı dönemin sosyo-kültürel özelliklerini anlamak açısından önemli bir kaynak sunmaktadır. Eser, halk inanışları, tasavvufi uygulamalar ve toplumsal değerler arasındaki etkileşimi yansıtan bir yapı taşır. Özellikle, menkıbevi anlatılar üzerinden şekillenen birey ve toplum ilişkileri, dönemin kültürel kodlarını çözümlemek için değerli bilgiler sağlamaktadır.

Velayetname, aynı zamanda sözlü kültürün yazılı forma aktarılması sürecini gözler önüne serer; bu durum, o dönemki halkın hafıza ve kolektif bilinç mekanizmalarını anlamayı mümkün kılar. Otman Baba'nın menkıbevi kişiliği etrafında örülen hikâyeler, toplumsal normları, inanç pratiklerini ve manevi liderlik kavramlarını sosyo-kültürel bir bağlamda sunmaktadır.

Otman Baba'nın Rumeli'deki tasavvufî etkisi, Osmanlı yönetimi ile kurduğu ilişkiler ve Konstantiniyye'nin fethi bağlamında ele alınan menkıbevi anlatılar, onun heterodoks tasavvufî çevrelerde nasıl konumlandığını anlamak açısından önemli bir veri sunmaktadır. Velayetname, onun tarihî şahsiyetinin yanı sıra manevi ve mistik

yönlerini ön plana çıkarmakta olup, tasavvufî hiyerarşi içinde oynadığı rolü özellikle kutbü'l-aktâb makamı bağlamında vurgulamaktadır.

Sosyo-kültürel açıdan velayetnamenin analizinde, özellikle Oğuz Türkçesi'nin kullanımı, eserin hem dönemin dil özelliklerini hem de kültürel aktarım süreçlerini ortaya koyması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, Otman Baba Velayetnamesi, yalnızca tasavvufi bir kaynak olarak değil, aynı zamanda Türk halk kültürü ve Sultan Mehmet döneminin Balkan ve Anadolu'sunun tarihsel dönüşüm süreçlerini anlamada kritik bir belge niteliği taşır.

KAYNAKÇA

Abda, Ç. (2022). *Otman Baba Süreği Cemlerinde İcra Edilen Nefes ve Semahların Tespiti ve Değerlendirilmesi Köşençifliği Köyü ve Türkgücü Köyü Örneği, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).* Sakarya: Sakarya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ağar, M. E. (2022). *Regayibü'l Menakıb (Sadreddin Konevi'nin Menkıbeleri) Şeyh Musa Es-Sadri.* İstanbul: Anka Yayınları.

Akın, B. (2020 a). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'ın Anayurdu Diyarbakır.* İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Akın, B. (2020 b). *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar.* İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Akın, B. (2023). Alevi Mi? Kızılbaş Mı? Şia Mı? "Alevi" Sözcüğünün Tarihte Bugünkü Anlamıyla Kullanımına Dair Birtakım Yeni Mülahazalar. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi 28*, 18-50.

Akpınar, C. (2000). "İcâzet". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 21* (s. 393-400). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Aksu, H. (1998). "Hurûfîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 18* (s. 408-412). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Alkan, E. (2024). *Alevi Mitolojisi Sayılar ve Hayvan İmgeleriyle.* İstanbul: Öteki Yayınevi.

Artun, E. (2014). *Ansiklopedik Halkbilimi/ Halk Edebiyatı Sözlüğü Terimler, Motifler, Kavramlar.* Adana: Karahan Kitabevi.

Atalan, M. (2009). Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknameleri. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 1/2 (Mayıs)*, 7-27.

Ateş, N. E. (2019). Kurtarıcı İnancının Psikolojik Temelleri. *Toplum Bilimleri Dergisi S: 25*, 55-67.

Ateş, S. (2002). "Kutub". *TDV İslâm Ansiklopedisi C.26* (s. 498-499). içinde Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Aydın, A. (2005). *Bektaşilik ve Bektaşi Dergahları.* İstanbul: Cem Vakfi Yayınları.

Aydın, İ. H. (2022). "Kenzıı Mahfî". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 25* (s. 258-259). Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Aydın, M. (1995). "Faraklit". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 12* (s. 165-166). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Aytekin, S. (2000). *Buyruk.* Ankara: Ayyıldız Yayınları.

Baharlu, İ. (2021). *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık.* İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Balcı, S. (2022). "Yunus Emre Divânı'nda Hakk'a Ulaşma Yolunda Gönül Motifi". Kolektif içinde, *Yunus Emre (Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)* (s. 111-123). Ankara: TBMM Yayınları.

Bars, M. E. (2020). Max Weber'in Otorite Tanımı Çerçevesinde Türk Destan Kahramanlarına Farklı Bir Bakış Denemesi: Oğuz Kağan Örneği. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi, 12(22),* 251-266.

Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Benoist, L. (2023). *İşaretler, Semboller ve Mitler.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Berke, Z. (2020). İki Ayrı Perspektiften Mitos-Logos İlişkisi. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, C.19, s.1,* 135-151.

Birışık, A. (2010). "Tabakat ". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 39* (s. 290-291). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Bozkurt, F. (2012). *Türklerin Dili.* Konya: Eğitim Yayınevi.

Canpolat, C. (2010). *Osmanlı Belgelerinde Aleviler Hakkında İdam ve Sürgün Fermanları.* İstanbul: Markiz Yayınları & Yeni Kitabevi.

Cassier, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi 1 Dil.* Ankara: Hece Yayınları.

Cassier, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası.* Ankara: Hece Yayınları.

Coşar, M. (2011). Alevi-Bektaşi Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi S. 60,* 113-128.

Çakır, E. (2017). *Satuk Buğra Han Tezkiresi Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme (Yayınlanmış Doktora Tezi).* Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çavuş, M. (2022). *Türkiye'de Musahipsiz Otman Babalılarda Ritüeller, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).* Nevşehir: Hacı Bektaşi Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araşturma ve Uygulama Enstitüsü.

Çetin, İ. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri.* Ankara : Kültür Bakanlığı Yayınları.

Çıpan, M. (2019). *Mevlâna ve Etrafındakiler: Risaleı Sipehsalar / Mukayeseli Tam Metin.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (1996). *Lord Raglan'ın Batı Halk Kahramanı Açısından Oğuz Kağan ve Er Töştük Destan Kahramanlarına Bir Bakış, Umay Günay Armağanı.* Ankara : Diyanet Vakfı Matbaası.

Çobanoğlu, Ö. (1999). Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2005). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Dağlıoğlu, H. (2021). *Kutb-ul Âlem Hüssem Şah Gani Otman Baba ve Erkânı.* Edirne: Ceren Yayıncılık.

Dedekarkınoğlu, H. (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem.* Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık.

Demir, N. (2022). *Satuk Buğra Han, Tezkireleri (İnceleme-Metin- Tıpkıbasım).* İstanbul: Türk Tarih Kurumu.

Demir, N., & Erdem, M. D. (2007). *Hazretı Ali Cenkleri.* Ankara : Destan Yayınları.

Demirci, K. (1998). "Hulûl". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 18* (s. 340-341). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Demirci, K. (2001). "Kafdağı". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 24* (s. 144-145). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Demirli, E. (2008). "Sadreddin Konevî". TDV. İ. 35. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

DİB. (2020). *Kur'an Yolu Meâli (Tam Sayfa Meâlli).* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Doğan, E., & Çelik, H. (2025). *Kavramlar ve Tasavvufî İzahlar Açısından Aleviliğin El Kitabı.* Ankara: Kadim Yayınları.

Duman, M., & Akın, B. (2024). *Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı -El Kitabı- Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler.* Çanakkale: Paradigma Akademi.

Durmuş, İ. (2010). "Tabakat". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 39* (s. 288-290). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ebu Abdurrahman Es-Sülemi, Ç. S. (2010). *Sülemi'nin Risaleleri; Tasavvufun Ana İlkeleri* . İstanbul : Yeni Ufuklar Neşriyat.

Ebû Nasr Serrâc Tûsî, Ç. H. (2012). *El-Lüma' - Islam Tasavvufu.* İstanbul: Erkam Yayınları.

Efendioğlu, M. (2010). "Tabakat". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 39* (s. 291-292). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Eker, G. Ö. (2011). Gelenekten Geleceğe Halk Edebiyatı. M. Ö. Oğuz içinde, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (s. 393-410). Ankara: Grafiker Yayınları.

Ekici, M. (2005). *"Araştırma Yöntemleri" Türk Halk Edebiyatı El Kitabı.* İstanbul: Grafiker Yayıncılık.

Ekici, M. (2013). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri.* Ankara: Geleneksel Yayınları.

Ekici, M. (2022). *"Dede Korkut"*. Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: http://tees.yesev.edu.tr/madde-detay/dede-korkut. adresinden alındı

Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu* . Ankara: İmge Kitabevi.

Engin, R. (2009). Trakya ve Bulgaristan'da Bektaşiler ve Bektaşi Sürekleri. A. Y. Ocak içinde, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü* (s. 144-167). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Erbaş, A. (2004). "Melek". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 29* (s. 37-39). Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ercilasun, A. B., & Akkoyunlu, Z. (2015). *Kâşgarlı Mahmud. Divânu Lugâti't-Türk. Giriş- Metin- Çeviri- Notlar- Dizin.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ergun, P. (2022). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Erim, N. (2022). Satuk Buğra Han'ın Tarihi Hayatı ve Menkıbevi Kişiliği . *Uluslararası Beşerî ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi 6 (1)*, 40-50.

Eröz, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektaşik.* İstanbul : Otağ Yayınevi.

Ersal, M. (2011). Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik. *Journal of Turkish Studies Volume 6/1 Winter*, 1087-1110.

Ersal, M. (2016). Alevilik Çalışmalarında Uygulanacak Metodoloji Üzerine Tespitler ve Öneriler. *II. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu (08-10 Ekim 2015) Sempozyum Bildirileri, ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül,* (s. 260-276). Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaşi Veli Üniversitesi Basımevi.

Ersal, M. (2016). Alevilik Çalışmalarında Uygulanacak Metodoloji Üzerine Tespitler ve Öneriler. *II. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu (08-10 Ekim 2015) Sempozyum Bildirileri* (s. 260-276). Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaşi Veli Üniversitesi ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül.

Ersal, M. (2016). *Alevilik: Kavramlar Ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-* . Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Ersal, M. (2022). Aleviliğin Kurumsal Yapısında Değişim ve Dönüşüm: Ocak Sisteminden Tarikat ve Süreklere Evriliş. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*(26), 36-66.

Fayda, M. (1995). "Ensab". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 11* (s. 244-249). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Gedik, S. (2021). *Anadolu Sahası Masal ve Efsanelerinde Yılan Şahmaran.* İstanbul: Kabalcı vYayınları.

Gökyay, O. Ş. (1994). "Dede Korkut". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 9* (s. 77-80). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Gölpınarlı, A. (2010). *Pir Sultan Abdal.* İstanbul: Derin Yayınları.

Gramatikova, N. (2002). Otman Baba - One of the Spiritual Patrons of Islamic Heterodoxy in Bulgarian Lands. *Etudes Balkanıques, Sofia*, 71-102.

Güleç, İ. (2018). Bulgaristan'daki Türbelerin Güncel Durumu Üzerine Bir Değerlendirme. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* , 106-121.

Gümüşoğlu, D. (2006). *Bektaşî Erkânnâmesi: 1313 Tarihli Bir Erkânnâme Metni.* İstanbul: Horasan Yayınları.

Günenç, Y. (2020). *Tavasin "Enel Hak" Hallacı Mansur.* İstanbul: Yaba Yayınları.

Gürçayır, M. Ö.-S. (2005). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2.* Ankara : Geleneksel Yayınları.

Gürkan, A. B. (2019). *The Religious and Political Perception of a 15th Century Abdâl, Otman Baba According to His Walâyatnâma (Bir 15.yüzyıl Abdalı Olan Otman Baba'nın Velayetnamesine Göre Dini ve Siyasi Görüşleri), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Lisansüstü PRogramlar Enstitüsü.

Güzel, A. (2001). *Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Hacip, Y. H. (2017). *Kutadgu Bilig - Hasan Ali Yücel Klasikleri.* İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Harman, Ö. F. (2020). "Mûsâ". *TDV İslam Ansiklopedisi C 31* (s. 207-213). Ankara: TDV İSlam Araştırmaları Merkezi.

Hunkan, Ö. S. (2009). "Satuk Buğra Han Maddesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi C 36* (s. 181-182). içinde Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

İlhan, M. E. (2018). *Kültürel Bellek Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama Halkbilimsel Bir Yaklaşım Denemesi.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H. (1993). "Dervish and sultan: an analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi". G. M. Smith içinde, *Manifestations of sainthood in Islam* (s. 209-223). İstanbul: Isis Press.

İnalcık, H. (2023). *Osmanlı Tarihinde Efsane ve Gerçekler.* İstanbul: Kronik Kitap.

Kara, M. (1995). "Fenâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 12* (s. 333-335). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Karlığa, H. B. (1991). "Anasırı Erba". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 3* (s. 149-151). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Kasapoğlu, A. (2006). *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsiri.* Malatya: Mengüceli Yayınları.

Kayaokay, İ. (2022). "Lâ Fetâ İllâ Ali": Manzum Cenk-Nâmelerde Hz. Ali'Nin Fütüvvet Ahlâkı. *MECMUA Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [International Journal of Social Sciences] S 14,* 68-80.

Kayapınar, A., & Kayapınar, L. (2010). Balkanlar'da Karıştırılan İki Bektaşi Zaviyesi: XV-XVI. Yüzyılda Osman Baba ve Otman Baba Tekkeleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi S 55*, 97-128.

Kılıç, F., Arslan, M., & Tuncay, B. (2007). *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin).* Ankara: Grafiker Yayınları.

Kırman, A. (2016). Popüler Sufiyane Mevizeciliğinin Sembolik Söylemi Fazîlet-Nâme Örneği, Söylem: 2016, cilt: I,. *Filoloji Dergisi, Cilt 1 Sayı 2*, 137-156.

Koca, Ş. (2002). *Odman Baba Vilâyetnâmesi Vilâyetnâmeı Şâhî Gö'çek Abdal.* İstanbul: Bektaşi Kültür Derneği.

Koçak, A., & Gürçay, S. (2017). Alevi-Bektaşi Velayetnamelerinde "Ejderha" Motifi. *Journal of Analytic Divinity 1/1 (Aralık 2017),* 34-64.

Kolikpınar, M. (2024). Kolikpınar, M. (2024). Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir "İsnadı Nadı ᶜAlī". . *Uluslararası Beşeri Bilimler Ve Eğitim Dergisi, 10(21)*, 39-74.

Konuk, A. A. (2017). *Hz. Mevlâna'dan Görüp İşittiklerim: Risaleı Sipehsalar Be Menakibı Hüdavendigar, Feridun B. Ahmed Sipahsalar.* İstanbul: Sufi Kitap (Timaş Yayın Grubu).

Korkmaz, E. (2008). *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Demos Yayınları.

Köprülü, M. F. (2018). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar.* Ankara : Alfa Yayınları.

Kurt, E. (2018). Max Weber'in Karizmatik Otorite Kuramı Bağlamında Hz. Peygamberin Otoritesi. Kolektif içinde, *İslami Düşünce Ekseninde İktisadi-Mali Politik Meseleler* (s. 355-370). İstanbul: Ekin Basım Yayın.

Küçük, H., & Ceyhan, S. (2007). "Râbia El-Adeviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 34* (s. 380-382). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Küçükkaşçı, M. S. (2009). Seyyid. *TDV İslâm Ansiklopedisi c.37* (s. 40-43). içinde İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Külcü, R. (2016). Thales'ten Günümüze Arkhe Arayışı. *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi 2 (1*, 1-10.

Levent, A. (2022). Pazırık Halısındaki Figürlerin Ve Motiflerin Göstergebilimsel Çözümlenmesi. *International Socıal Scıences Studıes Journal Vol: 8 İssue: 96*, 870-880.

Mattei, J.-L. (2004). *Hz. Ali Cenknâmeleri.* İstanbul : Kitabevi Yayınları.

Mikov, L. (2008). *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşi Kültürü.* İstanbul: Kitap Yayınevi.

Nietzche, F. W. (1985). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe.* BFS Yayınları.

Ocak, A. Y. (1991). "Babaîler". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 4* (s. 373-374). İstanbul'da : TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ocak, A. Y. (1991). "Baba İlyas". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 4* (s. 368). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ocak, A. Y. (1991). "Baba İshak". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 4* (s. 368-369). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ocak, A. Y. (1992). "Bektaşîlik". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 5* (s. 373-379). Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ocak, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalendiriler (XIV-XVll. Yüzyıllar).* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, A. Y. (1996). "Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi". *TDV İslam Ansiklopedisi C .14* (s. 471-472). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ocak, A. Y. (2002). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri.* İstanbul: Enderun Kitabevi.

Ocak, A. Y. (2022). *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Ocak, A. Y. (2025). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhideler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (XV-XVII Yüzyıllar).* İstanbul: Timaş Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2011). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yayınları.

Oğuz, M. Ö., & Gürçayır, S. (2005). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2.* Ankara: Geleneksel Yayınları.

Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözün Teknolojileşmesi.* İstanbul: Metis Yayınları.

Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi II. Cilt (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)* . Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Öney, G. (1992). *"Selçuklu Mimarisinde Aslan Figürü", Lion Figures in Anatolian Seljuk Architecture, Anadolu,(Anatolia) XIII.* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Öngören, R. (2009). "Sufî". *TDV İslam Ansiklopedisi C .37* (s. 471-472). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Öngören, R. (2010). "Şeyh". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 39* (s. 50-52). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Öngören, R. (2011). "Tasavvuf". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 40* (s. 119-126). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Öz, T. (2012). "Tezkire". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 41* (s. 68-69). Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Özcan, H. (2001). *Bektaşi Adab ve Erkânı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özcan, H. (2004). Bektâşîlikte Dört Kapı Kırk Makam. *Journal of Turkish Studies No. 28/1 Harvard University*.

Özcan, Z. (2000). *Teolojik Hermenötik.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Özervarlı, M. S. (2004). "Melek". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 29* (s. 40-42). Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Sarıkaya, M. S. (1998). Bektâşî-Alevîlerde Bir Dua: Nâdı Ali. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S 5*, 17-31.

Sarıkaya, M. S. (2017). Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi S 82*, 9-23.

Sarıkçıoğlu, E. (2010). *Dinlerde Mehdi Tasavvurları.* Isparta: Fakülte Kitabevi.

Schimmel, A. (2001). *İslamın Mistik Boyutları.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Schimmel, A. (2018). *Hallac "Kurtarın Beni Tanrıdan".* İstanbul: Pan Yayıncılık.

Şahin, H. (2004). *"Menâkıpnâme" TDV İslâm Ansiklopedisi.* Ankara. 04 10, 2024 tarihinde https://islamansiklopedisi.org.tr/menakibname adresinden alındı

Şahin, H. (2007). "Otman Baba". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 34* (s. 6-8). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Şahin, H. (2020). Alevi-Bektaşi Tarihinin Yazılı Kaynakları: Velâyetnâmeler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 16*(31-32), 87-102.

Şahin, H. (2022). Dervişler ve Sufi Çevreler Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler. İstanbul: Alfa Yayınları.

Taşgın, A. (2013). *Türkmen Aleviler.* Konya: Çizgi Yayınevi.

TDK. (2015). *Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Teber, Ö. F. (2013). *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânnâmesi.* Ankara: İlahiyat Yayınları.

Topal, M. (2024). *Hallacı Mansur Cehennem Acı Çektiğimizi Kimsenin Bilmediği Bir Yerdir Zaman ve Mekân Üstü Bir Hakikat Felsefesi.* İstanbul: Destek Yayınları.

Topaloğlu, B. (1995). "Esmâı Hüsnâ". n. nin yılında basılan 11. cildinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi C 11* (s. 404-418). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Topuzoğlu, T. R. (2020). "Muhtârât". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 31* (s. 55-56). Ankara: TDV İslam Araştırmaları MErkezi.

Tosun, N. (2009). "Silsile". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 37* (s. 206-207). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Tur, S. D. (2012). *,Erkânname Aleviliğin İslam Yorumu ve Alevi Erkanları, Alevi İnancına Vurulan Tarihi Darbeler.* İstanbul: Can Yayınları,.

Tüsgil, C. (2020). *Güneydoğu Bulgaristan'da Alevî-Bektaşî Kültür Varlıklarına Ait Edebi Metinlerin İncelenmesi (Hasköy-Kırcaali-Mestanlı) (Yayımlanmamış Yüksek LİsansTezi).* Trakya: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balkan Çalışmaları Anabilim Dalı .

Tüzel, A. (2022). Türk Halk Hikâyelerinde Kaf Dağı Motifi .TÜRKBİTİG Kültür Araştırmaları Dergisi. *TÜRKBİTİG Kültür Araştırmaları Dergisi C 2, S 2*, 128-136.

Uludağ, S. (1991). "Arş ". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 3* (s. 410). İstanbul : TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (1995). "Erenler". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 11* (s. 294-295). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (1996). "Fütüvvet". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 13* (s. 259-261). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (1997). "Hallâcı Mansûr". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 17* (s. 377-381). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (2006). "Mürid". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 32* (s. 47-49). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (2008). "Ricâlullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 35* (s. 81-83). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (2013). "Veli". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 43* (s. 25-28). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Uludağ, S. (2022). *"Keramet", TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 25). Ankara. 04 10, 2024 tarihinde https://islamansiklopedisi.org.tr/keramet#1 adresinden alındı

Uzun, M. İ. (1993). "Can". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 7* (s. 138-139). İstanbul: TDV İSlam Araştırmaları Merkezi.

Uzun, M. İ. (2012). "Tezkire". *TDV İslam Ansiklopedisi C. 41* (s. 69-73). Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Ünlüsoy, K. (2020). *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Velî. (10.09.2024). Kubbealtı Lügatı: e-kaynak: https://lugatim.com/s/VELÎ.

Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Yarın Yayınları.

Yalçın, Y. (2008). *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yaman, A. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları.* Ankara: Elips Yayınları.

Yaman, M. (2018). *Alevilik İnanç, Edep, Erkân.* İStanbul: Demos Yayınalrı.

Yıldız, H. (2022). Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmalarında Yöntem Problemi Etrafında Bazı Düşünceler. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi S 25*, 20-38.

Yitik, A. İ. (2011). "Tenasüh". *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 40* (s. 441-443). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Yung, C. G. (2005). *Döt Arketip.* İstanbul: Metis Yayınları.

Yurtoğlu, G. (2012). *XV. Yüzyılda Rumeli'de Heterodoks Bir Türk Sûfîsi: Otman Baba ve Velâyetnâmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.